

Диалектико-
материалистический
анализ философии
ГЕГЕЛЯ

ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО СССР
МОСКОВСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М. В. ЛОМОНОСОВА
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

**ДИАЛЕКТИКО-МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЙ
АНАЛИЗ ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ**

**(к X международному
гегелевскому конгрессу)**



ИЗДАТЕЛЬСТВО МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

1975

Редакционная коллегия:

В.С. Молодцов/отв. редактор /, Д.Ф. Козлов, А.И. Демидова

Рецензенты: д.филос.н., профессор Ш.Ф. Мамедов

д. филос.н., профессор Е.П. Ситковский

Издательство Московского университета, 1975 г.

ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ ГЕГЕЛЕВСКОГО И ДИАЛЕКТИКО-МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОГО МЕТОДА В ОБЪЯСНЕНИИ ОБЪЕКТИВНОГО МИРА

Гегелевская диалектика относится к выдающимся завоеваниям философской мысли. В условиях отсталости и захолустья феодальных отношений Германии начала XIX века Гегель сумел создать диалектическую систему, которая до сих пор вызывает удивление энциклопедичностью охвата явлений, полетом фантазии и творческого воображения её автора, попытками проникнуть в сущность самых глубинных процессов бытия и познания, хотя и с ложных, идеалистических позиций. Несмотря на фантастичность и произвольность теоретических конструкций своей системы и ложность её конечного результата, Гегель, по словам В.И. Ленина, "гениально угадал диалектику вещей-/явлений мира, природы/ в диалектике понятий".^{1/} правда, — добавлял В.И. Ленин, именно угадал, не больше".^{2/}

В логических формах мысли Гегель сумел нащупать некоторые из всеобщих законов, которые действуют не только в сфере мышления, но и в объективном мире. Гегелевская философия стала одним из теоретических источников марксистской философии. Но её историческое значение, авторитет и важность в современную эпоху в громадной степени зависят прежде всего от теории марксизма, в которой она была впервые понята в её истинном содержании, оценена, переработана на материалистической основе и в таком виде сделана достоянием миллионов людей. Ф.Энгельс в 1885 году писал: "Маркс и я были едва ли не единственными людьми, которые спасли из немецкой идеалистической философии сознательную диалектику и перевели её в материалистическое понимание природы и истории".^{3/}

1/ В.И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 178.

2/ Там же, стр. 179.

3/ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 10.

В своих трудах К.Маркс, Ф.Энгельс и В.И.Ленин постоянно обращались к Гегелю, ссылались на его диалектические идеи, хотя и подвергали решительной критике их идеалистическое содержание. Большая историческая роль, которую сыграла гегелевская диалектика в возникновении марксистской диалектики, неоднократно давала различным авторам повод для их сближения, а в некоторых случаях и значительного отождествления. В трудах современных "советологов" и "марксологов" з адрес марксизма постоянно выдвигаются упреки в "гегельянстве", а диалектический материализм изображается как синтез диалектики Гегеля и материализма Фейербаха. Тенденции к чрезмерному сближению гегелевской и марксистской диалектики проявились и в работах некоторых современных марксистских философов, излагавших свои идеи в гегельянской манере и видевших пути дальнейшего развития диалектического материализма в более глубоком изучении, осознании и комментировании на современном материале "Науки логики" Гегеля и других его произведений. Здесь не учитывались качественное различие, противоположность в теоретических основаниях, содержании, методах доказательства, направленности и социальной роли гегелевской и марксистской диалектики. В послесловии ко второму немецкому изданию I тома "Капитала" К.Маркс писал: "Мой диалектический метод по своей основе не только отличен от гегелевского, но является его прямой противоположностью. Для Гегеля процесс мышления, который он превращает даже под именем идеи в самостоятельный субъект, есть демиург действительного, которое составляет лишь внешнее проявление. У меня же, наоборот, идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней".^{1/}

К.Маркс отмечает также мистификацию диалектики Гегеля, поскольку диалектика у него изображает не реальный процесс развития природы и общества, а развитие абсолютной идеи, составляющей сущность природы и движущую силу её изменения.

I/ К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т. 23., стр. 21.

В каждой развитой науке метод не может быть отделен от теории. Метод выступает как применение принципов теории для перехода от известного к неизвестному, для объяснения вновь открытых фактов и законов, включения их в целостную теоретическую систему, как средство интеграции вновь добытого знания. Метод – это теория в действии, в поисках путей своего дальнейшего развития. Он выступает в качестве системы гносеологических оснований данной науки.

Гегелевский диалектический метод не может рассматриваться отдельно от той концептуальной системы мира, которая является его теоретическим основанием. В системе Гегеля мир – это "отчуждение", "инобытие" абсолютной идеи. В логике идея становится творцом природы, "решается из самой себя свободно отпустить себя в качестве природы".^{1/}

Хотя большей частью объективный идеализм Гегеля проявляется в форме пантеистического рационализма, иногда он сближается с традиционными концепциями теологии. Гегель упорно защищает бытие бога и нападает на Канта за критику последним "онтологического доказательства" бытия бога. Он пишет: "Познать бога посредством разума, – это, несомненно, величайшая задача науки".^{2/}

"... Выводы, к которым приходит свободное мышление, согласуются с содержанием христианской религии, так как последняя есть откровение разума".^{3/}

Гегель истолковывает закономерность природных явлений, наличие целесообразности в живой природе как проявление разумности мира, наличия в нем объективной логики, что сводится, в конечном счете, к традиционной теологической догме о неизбежности существования творца всего мирового порядка, обладающего бесконечным могуществом и разумом. По его мнению, наука логики бытия "есть изображение бога, каков он есть в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа".^{4/}

1/ Гегель. Соч., т. I. М.-Л. 1929, стр. 331.

2/ Там же, стр. 75.

3/ Там же, стр. 76.

4/ Гегель. Наука логики. Соч., т. У. М., 1937, стр. 28.

Нельзя оправдывать эти воззрения Гегеля данью традициям, отсталостью феодальных отношений Германии того времени, всеобщей распространенностью религии и т.п., ибо до Гегеля французские материалисты разработали глубокое материалистическое понимание мира, основывающееся на обобщении данных науки того времени, а в "Системе природы" Гольбаха /1770/ были подвергнуты сокрушительной критике все формы религии и спиритуализма, в том числе и та, на которой основывалась гегелевская система.

Мыслитель калибра, как Гегель должен был учитывать важнейшие достижения предшествующей философской мысли. Однако Гегель проявляет ограниченность, глубокую внутреннюю религиозность, детерминировавшую в нем предвзятый негативный подход ко всем формам материализма. Особенно это проявилось при историческом рассмотрении различных философских школ. Характеризуя метод историко-философского исследования Гегеля, В.И. Ленин писал: "Мистик-идеалист-спиритуалист Гегель /как и вся казенная, поповски-идеалистическая философия нашего времени/ превозносит и жует мистику-идеализм в истории философии, игнорируя и небрежно третируя материализм." I/

Развитие мира Гегель рассматривает как процесс самопознания абсолютным духом своей сущности, развертывания его внутренних потенций. Мир выступает как прикладная логика духа, логичное первично по отношению к историческому и детерминирует его. Все разумное, соответствующее логике духа, со временем обязательно становится действительным, а все действительное должно быть разумным, иначе оно обречено на исчезновение.

Наука также определяется как прикладная логика, причем не в том смысле, что в каждой науке имеются логические принципы и определенная логическая структура, а в том, что теоретическое содержание науки должно быть следствием из диалектических законов саморазвития духа. На основе этих соображений и принципа тождества бытия и мышления, Гегель выдвигает принцип тождества объективной диалектики, логики и теории познания.

I/ В.И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 254.

Диалектика и вся система Гегеля имеет ярко выраженный натурфилософский характер. Гегель исходит из понимания философии как науки наук и полагает, что из её принципов, если они сформулированы как законы саморазвития абсолютного духа, можно дедуктивно вывести все частные законы природы и общества, изучаемые конкретными науками. Общее заключает в себе все богатство конкретного и определяет его. Если факты или положения науки противоречат диалектическим принципам, то тем хуже для этих фактов, они должны быть отвергнуты. Исходя из этих соображений и духа своей системы, Гегель в "Философии природы" отвергает спектральную теорию света Ньютона, корпускулярную и волновую теорию света, атомистику, теорию химических элементов, пытается натурфилософски переистолковать все естествознание того времени.

Основным методом познания он считает метод восхождения от абстрактного к конкретному. Подобно тому как абсолютный дух — высшее проявление объективного абстрактного — порождает все многообразие конкретных явлений мира, так и в познании все конкретные факты и знания должны выводиться путем развертывания исходного философского всеобщего понятия. Природа здесь рассматривается не как источник познания, а как область для подтверждения выработанных логических конструкций. На нее набрасывается выработанная категориальная сетка понятий и она обязана согласовываться с данной конструкцией. Энгельс отмечает, что такой натурфилософский подход Гегеля обусловлен тем, что он "вынужден был строить систему, а философская система, по установившемуся порядку, должна была завершиться абсолютной истиной того или иного рода".^{1/} Свою собственную систему Гегель провозглашал венцом развития философии, после чего в будущем развитие философии может происходить только путем комментирования найденных им положений и выявления новых конкретных фактов на основе дедукции из законов саморазвития абсолютного духа. В связи с этим Энгельс писал: "Но это значило провозгласить абсолютной истиной все догматическое содержание системы Гегеля и тем самым стать в противоречие с его диалектическим методом, разрушающим все

1/ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 276.

догматическое". I/

Создавая логические конструкции путем нанизывания одних понятий на другие, Гегель надеялся через них выявить некоторые всеобщие законы мышления, которые явились бы одновременно и законами бытия. Громадное количество этих конструкций, выраженных тяжелым языком, в созданной Гегелем специальной терминологии, не имеет четкого информационного содержания и каждый читатель может вкладывать в них собственные мысли. Характерно, что когда Гегель стремится выразить действительно новые идеи, имеющие конкретное информационное содержание, он всегда излагает их достаточно четко и ясно, а иногда и афористично. Но отсутствие такого содержания и попытки нанизать его через нанизывание одних логических конструкций на другие неизбежно воплощается в необычно многословный, туманный и усложненный стиль изложения.

В "Науке логики" Гегель анализирует основные философские категории: бытие, количество, качество, мера, конечное, бесконечное, причина, следствие, возможность, действительность, основание, условия и др. Через диалектику понятий он угадывает всеобщие законы объективного мира: перехода количественных изменений в качественные, единства и борьбы противоположностей, закон причинности. Однако содержание этих законов и категорий излагается им в мистифицированном виде, в соответствии с принципами идеалистической системы. Так, в первой части "Науки логики" Гегель пытается доказать тождество бытия и "ничто", их взаимопереход. Делается это для того, чтобы обосновать акт творения материи, природы и общества, переход от "ничто" к бытию. Гегель при этом извращает материализм, утверждая, что будто идея вечности материи несовместима с идеей становления.^{2/}

При анализе понятия бесконечности Гегель высказывает рациональную идею о необходимости учитывать отношения ме-

I/ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 277.

2/ См. Гегель. Соч., т. У, стр. 66, 96 и др.

ры, переход количественных изменений в качественные, который должен определять структурную неоднородность бесконечности. Однако под влиянием системы Гегель дает совершенно превратное понимание бесконечности. Он отвергает бесконечность времени и пространства, поскольку время создается вместе с материей, как форма ее бытия, в момент "отчуждения" идеи, перехода ее в инобытие, а к абсолютной идее понятие времени неприменимо. Метрическая бесконечность пространства им отвергается как "дурная" бесконечность. По мнению Гегеля, "бесконечное в его простом понятии, можно прежде всего, рассматривать как новую дефиницию абсолютного".^{1/} Поскольку абсолютным в системе Гегеля является лишь дух или бог, то тем самым философ возвращается к удручающе традиционной концепции теологии, в которой атрибут бесконечности приписывается только богу.

В другом месте Гегель пишет: "Истинная же бесконечность, обратно в себя загигающаяся, имеет своим образом круг, достигшую себя линию, которая замкнута и всецело налична, не имеет ни начального, ни конечного пункта".^{2/} Этот вывод является лишь видимостью решения проблемы, поскольку хорошо известно, что длина всякой окружности конечна, а бесконечное движение точки по окружности — это та же дурная бесконечность, против которой возражает сам Гегель. Но возможно, что данный вывод был обусловлен тем, что в рассматриваемой философской конструкции абсолютная идея движется в замкнутом триадичном цикле, исчерпывая возможности развития после своего самопознания в лице гегелевской системы.

Аналогичная искусственность и противоречивость имеет место при рассмотрении Гегелем любой другой категории. Определяя диалектику как теорию развития, Гегель связывает развитие только с абсолютным духом, отрицая его в природе. Он выступает против теории эволюции растительных и животных видов, считая их неизменными. В его системе при-

1/ Гегель. Соч., т. У, стр. 136.

2/ Там же, стр. 151-152.

рода не развивается во времени, а лишь разнообразится в пространстве. Благодаря влиянию системы мира диалектика Гегеля зачастую трансформируется в спекулятивную метафизику. Метафизичной была прежде всего абсолютизация человеческого сознания и превращение его, в виде абсолютной идеи, в творца и субстанцию природы, отождествление бытия и "ничто", превращение бесконечности в круг, завершение развития природы и общества в виде достижения абсолютного знания и "идеальной" формы государственного устройства типа конституционной прусской монархии и т.д.

Совершенно очевидно, что Маркс и Энгельс не могли использовать диалектику Гегеля в том виде, как она развернута в его системе. Необходимо было ее полностью переработать, поставить "с головы на ноги", преобразовать на базе материалистического содержания, а это, по существу, означает создание совершенно новой, материалистической диалектики. В которой все теоретические основания, методы доказательства положений, отношение к другим наукам, социально-политические функции и источники развития диаметрально противоположны имеющимся в гегелевской философии.

Прежде всего была показана ложность идеалистического принципа тождества бытия и мышления. Такого тождества заведомо не может быть в онтологическом плане, поскольку реальный мир представляет собой движущуюся материю в ее бесконечно разнообразных формах, в то время как мышление — это лишь функция высокоорганизованного мозга — одного из бесчисленного множества видов материи.

В гносеологическом плане тождества также не может быть, ибо мир бесконечен в своих структурных формах и законах бытия, и его информационная сложность также бесконечно превосходит сложность или совершенство всех наших представлений о нем. Даже конечная, чувственно доступная область мира оказывается неисчерпаемой и постоянно преподносит познающему мышлению все новые сюрпризы. В сфере человеческой практики отождествление мышления и бытия столь же неправомерно, как отождествление желаемого и действительного.

Маркс и Энгельс отвергли гегелевскую концепцию о том, что диалектика происходит только от деятельности мышления и созидającego духа и не присуща материи самой по себе. Они по-

казали на основе обобщения данных всей науки и практики, что в мире существует объективная диалектика – первичная и наиболее фундаментальная, – тогда как "диалектика головы – только отражение форм движения реального мира, как природы, так и истории".^{1/}

Объективная диалектика природы – это все бесконечное разнообразие важнейших свойств и законов бытия материи, её вечное изменение и развитие, приводящее на определенных этапах, при наличии благоприятных условий, к возникновению жизни и мыслящих существ, через которые материя приходит к осознанию законов своего бытия. Диалектика общества – это совокупность всеобщих закономерностей его восходящего развития, познавательной и преобразующей деятельности. Диалектика познания выступает как комплекс движущих сил и закономерностей познания и творчества, как неугасающий процесс освоения и преобразования человеком окружающего мира. Каждая из этих сфер действительности имеет свои специфические особенности и законы, а теории диалектики этих сфер имеют, наряду с единым общим содержанием, также и свою специфику, связанную с различием предмета исследования и проявляющихся в соответствующей сфере законов.

Принципиально новым в марксизме явился и способ обоснования диалектических принципов. Ф.Энгельс писал, что "для меня дело могло идти не о том, чтобы внести диалектические законы в природу извне, а о том, чтобы отыскать их в ней и вывести их из неё".^{2/} При этом диалектическое понимание мира должно претерпевать постоянные, в том числе радикальные, изменения под влиянием новых великих открытий в естествознании и технике. Не природа должна согласовываться с принципами, а принципы верны лишь постольку, поскольку они соответствуют действительности. Философия перестает быть наукой, а становится фундаментом научного мировоззрения и всеобщей методологией познания.

При всей своей важности и всеобщности диалектические

1/ К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.20, стр. 519.

2/ Там же, стр. 12.

законы бытия и познания не **предопределяют конкретного содержания** всех частных законов. Последние не могут быть из них дедуктивно выведены, для этого требуется конкретное экспериментальное и теоретическое исследование соответствующих явлений. Диалектические законы выражают то единое, общее, повторяющееся, инвариантное, что имеется в структуре определенных множеств частных законов. Познание их раскрывает различные формы единства окружающего мира и приводит к созданию целостного мировоззрения и метода исследования. При этом множество фундаментальных свойств и законов бытия материи может быть бесконечным, особенно если учитывать те из них, которые проявляются во все больших пространственно-временных масштабах, а также при специфических условиях в качественно неоднородной Вселенной. Теория диалектики объективного мира, может быть только открытой системой, приближенно описывающей реальность и находящейся в процессе постоянного совершенствования и углубления.

В противоположность гегелевской философии, материалистическая диалектика не предписывает другим наукам их конкретное содержание и пути развития, а формулирует, по мере разработки философских проблем естествознания и общественных наук, систему философских оснований науки, тех мировоззренческих, гносеологических и социологических принципов, которые составляют общетеоретический фундамент науки и выражают общий метод исследования. Коренным образом изменилась и социальная функция диалектики, которая стала методологической основой теории революционного преобразования мира, строительства коммунистического общества и научного управления социальными процессами.

Диалектика Гегеля, в том виде как она развита в его философии, органически связана с его системой и в дальнейшем никем из философов не разрабатывалась дальше в духе гегелевских замыслов. Она принадлежит истории и всегда останется связанной с именем своего создателя. Рациональное содержание этой диалектики — теории развития — было переработано и развито дальше лишь в рамках марксистской диалектики. Но последняя после смерти К.Маркса, Ф.Энгельса и В.И.Ленина получила свое всестороннее и глубокое развитие в трудах философов-марксистов социалистических стран, в

решениях ЦК КПСС. Она постоянно обогащается в своем теоретическом содержании на основе развития общественной жизни и современной науки. И хотя по своим теоретическим основаниям, содержанию, источникам развития, социальной функции, отношению к другим наукам, степени соответствия реальному миру материалистическая диалектика качественно отлична и даже противоположна гегелевской диалектике, философы-марксисты всегда с признательностью и критическим уважением вспоминают мыслителя, который более 150 лет назад, в отсталых социальных условиях и при относительно скудных научных данных, смог силой своего интеллекта и воображения создать выдающуюся теоретическую систему, послужившую одним из источников современного диалектического понимания мира.

ГЕГЕЛЬ И СОВРЕМЕННЫЙ ПЛЮРАЛИЗМ

Гегель являлся гениальным мыслителем, философская система которого содержала грандиозный синтез современных ему знаний, а разработанная им концепция развития – богатейший арсенал законов и категорий диалектики. Его заслуги в истории общественной мысли следует рассматривать наряду с заслугами И.Канта, К.А. Сен-Симона, Д.Рикардо и Л.Фейербаха, выясняя весь объем теоретических источников марксизма.

Автор "Науки логики", "Феноменологии духа" и "Энциклопедии философских наук" во всех своих трудах стремился последовательно проводить линию идеалистического монизма. Именно этот объективно-идеалистический монизм гегелевской философии позволял К.Марксу квалифицировать философскую систему Гегеля как наголову поставленный материализм, а В.И.Ленину – высказать мысль о возможности материалистического прочтения произведений немецкого мыслителя-диалектика.¹

Диалектический материализм всегда учитывал опыт борьбы Гегеля против эклектизма, субъективизма, релятивизма, софистики, формализации и механического огрубления процесса познания. Помогает разоблачению научной несостоятельности идеализма характеристики, которые давал Гегель вышеуказанным идейным явлениям (эклектике, субъективизму, релятивизму и т.п.) как лежащим в основании и выступающим в качестве причины плюрализма. В рассуждениях плюралистов о взаимоотношении единичного и всеобщего, считал Гегель, находит отражение тысячелетний спор философов от Протагора и Плотина до Х.Вольфа и И.Канта.²

Еще в молодости, делая черновые наброски "Духа христианства" и "Первой программы системы идеализма", Гегель возражал против преувеличения роли общих понятий. Задачу философии он видел в борьбе против "проглатывания" единичного всеобщим. Примечательно: философ требовал прилагать все усилия, чтобы преодолеть кантовскую абсолютизацию всеобщего. Для этого, считал он, необходимо

1. В.И.Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 85–86, 131–132, 156 и др.

2. См. Гегель. Лекции по истории философии. Соч., т. IX–XI.

"возвышение единичного до всеобщего", что практически должно означать "снятие этих двух противоположностей через их объединение", т.е. посредством "синтеза". Оценивая громадную силу синтетического творчества Гегеля и результаты этого творчества, П.Л.Лавров писал: "Его (Гегеля — П.Ш.) объединяющая мысль разместила по многочисленным ступеням длинных лестниц трех главных отделов все логические приемы, все явления природы, все катастрофы истории, все продукты художественного, религиозного, метафизического творчества... Построив великолепное энциклопедическое здание мысли, он совершил архитектурно-тонический подвиг..."¹

Грандиозность и энциклопедичность философской системы Гегеля общепризнанны. Но важно также отметить историческую ограниченность и имманентные противоречия гегелевской философии: Гегель, "самый универсальный ум своего времени",² был ограничен неизбежными пределами своих собственных знаний, возможностями эпохи, ограничен не только с точки зрения объема и глубины, но и по существу своего мирозерцания. Он был идеалист: противоречия между системой и методом в его взглядах выявляли (наряду с рациональным ядром) сумму консервативных и даже реакционных идей, мистификацию реального познания.

Еще при жизни автора "Энциклопедии философских наук" вокруг его главных идей развернули дискуссию силы, которые впоследствии получили название правых и левых гегельянцев. Расхождения между ними определялись их различным отношением к системе и методу гегелевской философии. Характерно, что революционные демократы XIX века свое отношение к философии Гегеля выражали сквозь призму задач той борьбы, которую они вели, отстаивая идеалы крестьянского революционного республиканизма. В их среде Н.Г.Чернышевский, испытавший влияние Гегеля и Фейербаха, был одним из тех, кто яснее и глубже других понимал необходимость революционно-демократического обно-

1. П.Л.Лавров. Избр.произв., в двух томах. М., 1965, стр. 599.

2. Ф.Энгельс. Анти-Дюринг. М., 1970, стр. 19.

вления социальной жизни и значение диалектики в обосновании задач этого обновления.

Но лишь К.Марксу и Ф.Энгельсу, вышедшим из среды левогегельянцев, суждено творчески переработать наследие немецкой классической философии конца XVIII - начала XIX века, истолковать диалектику Гегеля в духе материализма и, в соответствии с научно выраженными принципами мирозерцания, придать ей подлинно научный вид. Была неизбежной борьба против позитивизма и неогегельянства, против идейных основ различных форм буржуазной философии за создание теории, по своей сути являющейся диалектико-материалистическим монизмом.

В свете диалектического и исторического материализма с предельной отчетливостью вскрывались внутренние противоречия, непоследовательность, нелепые насильственные конструкции гегелевской философии, мистифицированные стороны гегелевской диалектики.

Так становилось ясным, что объективный идеализм Гегеля, провозглашая природу инобытия духа, "абсолютной идеи", не в состоянии доказать реальность превращения идеального в материальное, что он оставляет актуальным вопрос об их дуализме. Вместе с тем, отклонение от собственных постулатов, т.е. принципов идеалистического монизма, проявлялось при истолковании немецким философом вопроса о превращении "реального" в "идеальное". В "Науке логики" как и в других своих произведениях, Гегель не смог объяснить каким образом его кардинальное понятие - многообразное и многозначительное "для себя бытие" - Fürsichsein становится "единым" - Eins¹. На эту сторону дела обратил внимание В.И.Ленин: "Почему Für - sichsein есть Eins мне не ясно. Здесь Гегель сугубо темен, по-моему".²

Не только И.Кант с его агностицизмом и неумением провести

1/ Гегель. Соч., т. I, стр. 160-166.

2/ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 103.

принципиальную линию в понимании проблемы соотношения материального и идеального, не только И. – Г.Фихте с его, в конечном счёте, формализованным соотнесением "Я" и "Не-Я", но и Гегель оказались не в состоянии строго следовать монизму, нередко отходили в сторону метафизики, дуализма и плюрализма. И было бы неверным этот факт объяснять только личными качествами немецких философов. Здесь имела место историческая ограниченность: хотя на смену преимущественно аналитического подхода в конце XVIII – в начале XIX века уже являлся подход диалектический, направленный в сторону грандиозного синтеза, раскрытия всеобщей связи природы, общественной жизни, всех объектов и явлений исследования на общественную мысль продолжали влиять неразвитость буржуазных отношений, расчлененность научных знаний, неразвитость классовой борьбы. Плюрализм с его крайностями формально-механического порядка продолжал паразитировать на этих явлениях, оставаясь реакцией на стремление выработать цельное мировоззрение, научно решить издавна занимавшую историю и заполнявшую ее развитие – проблему о соотношении субстанции и субъекта, природы и духа, необходимости и свободы.¹ В восемнадцатом веке и даже в первой половине девятнадцатого века философы не смогли разрешить этой проблемы. Важной вехой на путях ее решения являлись взгляды революционных демократов. Но широко известно и то, что антропологическое понимание монизма – основа этих взглядов – не поднялось до научного его выражения, что такое выражение, как указывалось выше, монизм нашел в трудах К.Маркса, Ф.Энгельса и В.И.Ленина.

Сегодня, говоря о заслугах Гегеля в истории философии, об отношении к наследству немецкого философа со стороны наших современников, мы не можем не видеть, что все лучшее из этого наследства в форме творческого синтеза нашло отражение в диалектико-материалистическом монизме, всесторонне развитом на основе обобщения новых данных научного познания и социальной практики.

х

х

х

I/ См. К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т. I, стр. 600.

Подлинно монистический взгляд на природу и общество, впервые сформулированный К.Марксом и Ф.Энгельсом, явился историческим актом, связанным с научным решением основного философского вопроса. В теоретическом плане это – проведение принципа материализма до конца – "снизу доверху", т.е. от истолкования природы до истолкования общества, его истории. Монистический взгляд на мир на базе материализма, преодоление типичного для буржуазного созерцания дуализма естествознания и общественной теории, – принадлежат к непреходящим теоретическим ценностям человечества, являются воистину парадигмой новой эпохи борьбы за коммунистические идеалы.

В трудах классиков марксизма нашли решение важнейшие проблемы тысячелетних поисков философии.

Единство мира стало раскрываться, исходя из признания материальности этого мира, т.е. истины, доказанной всей практикой, всем опытом человечества, длительным и многотрудным развитием философии и естествознания. В качестве материалистического основания общественного бытия называлось производство, диалектическое единство производительных сил и производственных отношений – движущая сила социальной истории.

К.Маркс и Ф.Энгельс впервые в истории общественной мысли соединили диалектику с последовательным, цельным материализмом. Диалектика природы и духа, материи и сознания, единичного и общего, родового и особенного, свободы и необходимости, в отличие от ее понимания Гегелем и, тем более, в отличие от механических представлений Фейербаха, в марксистской философии получила всестороннее научное обоснование. Уже в "Немецкой идеологии", в "Нищете философии" и в "Манифесте коммунистической партии" был дан анализ основ новой теории как научного выражения философии, политической идеологии и политики пролетариата. Была обоснована историческая миссия рабочего класса и его партии в осуществлении коммунистического общества, в переходе к коммунистической общественно-экономической формации. Это составило ядро новой исторической формы монизма.

Все категории диалектико-материалистического истолкования истории связаны с анализом производства и его структу-

ры. Диалектика структуры и функций слагаемых частей производства обнимает всю сложность отношений человека и общества. Категории исторического материализма получают свою опору в проблеме человека, которая поставлена в центр понимания общества, в центр принципиально нового решения всех основных вопросов о перспективах и целях развития человечества, средствах и методах его преобразования.

Цельность и материалистическая последовательность взглядов К.Маркса и Ф.Энгельса противостояли не только эмпиризму и рационализму. Натурализм и абстрактный концептуализм, субъективный и объективный идеализм, механистический конструктивизм и антропологизм, дуализм и эклектизм перед лицом диалектического и исторического материализма выявляли все свои ограниченности и пороки. Оказывались совершенно несостоятельными теологическое понимание истории, фатализм и волюнтаризм в ее истолковании. Подлинное монистическое объяснение мира — явлений природы и общества — стало теперь возможным только в связи с диалектико-материалистическим монизмом, с восприятием и развитием марксизма.

Известно, что марксистский философско-исторический монизм получил обоснование в ряде глубоких исследований Д.Благоева, П.Лафарга, Ф.Меринга, Г.В.Плеханова. Монистическую концепцию марксизма всесторонне развил В.И.Ленин в связи с новейшими открытиями в области естествознания и эволюцией капитализма в фазу империализма, в борьбе против идеализма и метафизики за развитие цельного диалектико-материалистического взгляда на природу, общество и познание. Труды В.И.Ленина — "Материализм и эмпириокритицизм", "Империализм как высшая стадия капитализма", "О значении воинствующего материализма", знаменитые "Философские тетради" и многие другие — вооружают нас научной методологией критического анализа систем и принципов современного плюрализма.

Само понятие "монизм" В.И.Ленин всегда ставил в прямую связь с основным вопросом философии и материальным единством мира. В прямом отношении к аргументации принципа монизма В.И.Ленин уточняет решение проблемы о природе сознания, психического, его предостережения от вульгаризации и метафизического огрубления понятий о взаимоотношении

материи и духа.¹ В ленинских трудах найдено окончательное опровержение правомерности атомарного и субстанционального понимания материи, была дана научная формулировка этого понятия. Борясь с агностицизмом неокантианцев и махистов, В.И. Ленин обосновал диалектико-материалистическую гносеологию как теорию отражения, всесторонне раскрыл диалектику соотношения истин: объективной, абсолютной и относительной. Разработка всех этих сложнейших теоретических проблем шлифовала "гранит" философского монизма.

Вслед за К. Марксом и Ф. Энгельсом, В.И. Ленин обратил внимание на необходимость в интересах научного и целостного освещения проблемы противопоставлять материалистическую диалектику механицизму, дуализму, субъективному и объективному идеализму. В диалектике он видел науку, предметом которой являются универсальные, всеобщие законы движения и развития природы, человеческого общества и мышления. Отвергая метафизический или релятивистский взгляд на действительность, эклектический или софистический подход к ее истолкованию, В.И. Ленин в диалектике видел учение о развитии в его наиболее полном, глубоком и свободном от односторонности виде, учение об относительности человеческого знания, дающее нам отражение извечно развивающейся материи. "Диалектика, - писал В.И. Ленин, - есть учение о том, как могут быть и как бывают /как становятся/ тождественными противоположности, - при каких условиях они бывают тождественны, превращаясь друг в друга, - почему ум человека не должен брать эти противоположности за мертвые, застывшие, а за живые, условные, подвижные, превращающиеся одна в другую. An lisant Hegel . . . /Читая Гегеля - ред. /"²

В силу своей диалектической природы марксистско-ленинская философия рассматривает мир как с точки зрения целого, так и с точки зрения частей - единство во множестве и множество в единстве. Нет ни абсолютно единого, ни абсолютно множественного, поскольку диалектика

1/ См. В.И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 259.

2/ В.И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 98.

"снимает" абстрактные абсолюты, формализованные структуры и метафизические догмы. Современный монизм — это такое видение и освоение мира, которое связано с диалектико-материалистическим пониманием проблемы общего и единичного, за деревьями позволяет видеть лес, изучая единичное, не теряет из виду общее, в общем открывает богатство единичного, освобожденное от случайных элементов. При этом понимании общее не только не поглатывает единичное, отдельное, но соотносится с ним таким образом, что само дает возможность в единичном вскрывать бесконечное богатство реального мира — и проявления случайностей, и выражение закона.¹

Для развития цельного миропонимания большое значение имеет разработка в марксистско-ленинской литературе законов диалектики, особенно главного её закона — закона единства и борьбы противоположностей, позволяющего вскрывать источник развития, движения и самодвижения, видеть единство в процессах и противоборствующих началах, в кажущемся "хаосе" вещей и явлений, способного вскрывать закономерность. Применение законов диалектики, диалектической логики и методологии сообщает анализу подлинную научность, глубину и всесторонность, предохраняет от релятивизма и субъективизма в теории познания, от формализации и схематизации реальных процессов /объектов/ исследования.

Всякий процесс имеет свое конкретное выражение и требует объективного анализа содержания, сущности, свойств, отношений, формы и т.п., проявлений единого и вместе с тем дискретного материального мира. Материя как цельный и действительный источник многообразия взаимосвязанных, противоречиво взаимозависимых форм природы имеет важнейшее свойство — быть объективной реальностью. Абсолютизация ее форм, свойств или структур, как это было гениально доказано В.И. Лениным в книге "Материализм и эмпириокритицизм", с неизбежностью должна приводить и приводит к механицизму, к релятивизму, к субъективному идеализму.

1/ См. В.И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 318.

То, что Альберт Эйнштейн называл внутренним совершенством теории, по существу связано с диалектико-материалистическим монизмом. Современный монизм в этой форме представляет собой составное ядро идеала и имманентен оправданию научно-логического и "предметного" построения всякой теории. Именно здесь необходимо подчеркнуть значение марксизма-ленинизма как подлинно "открытой" теории, т.е. теории, которая открыта для новейших достижений в области естествознания, своей диалектической подвижностью, постоянным изменением системы на основе материалистической диалектики, своим антидогматизмом всегда способна к совершенствованию и самосовершенствованию, всегда успевающая за процессом науки, жизни и их опережая. Свободный от классово обусловленных ограничений в области познания, свойственных буржуазному сознанию, диалектический материализм требует постоянной "ревизии формы", т.е. развития, совершенствования; антидогматизм — его внутренний принцип. Совершенствование марксистской теории связано с решением общественных задач, с практикой революционного преобразования жизни. Указывая на эту черту марксистской теории, В.И. Ленин писал: "Мы вовсе не смотрим на теорию Маркса как на нечто законченное и неприкосновенное; мы убеждены, напротив, что она положила только краеугольный камень той науки, которую социалисты должны двигать дальше во всех направлениях, если они не хотят отстать от жизни".¹

Диалектико-материалистический монизм является методологической основой истолкования явлений природы, общественной жизни, сознания и познания. Противостоящие ему современные плюралистические построения буржуазной философии берут на свое вооружение слабые, консервативные и реакционные идеи из гегелевского теоретического наследия, наследия эпигонов — правых гегельянцев, неогегельянцев. В новых условиях, решая собственные задачи, сторонники "плюрализма методов и систем" извращают философию Гегеля, тщетно пытаясь поныне использовать консервативные идеи немецкого идеалиста в борьбе против марксизма-ленинизма.

1/ В.И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 4, стр. 184.

Марксизм-ленинизм противостоял и противостоит самым различным "измам" идеологов эксплуататорских классов. Шумная и печальная слава первого позитивизма, прудонизма, анархизма – пример исторической несостоятельности "плюралистических исканий". И тем не менее, в буржуазной среде всегда были причины того, что на смену одним школам философско-идеалистической моды приходили школы другие. Не успела смолкнуть слава сторонников "философии жизни" /Шопенгауэр, Бергсон, Зиммель, Дильтей и др. /, глубоко почитавших плюрализм, как аналогичные идеи стали предметом забот прагматистов /Пирс, Джемс, Дьюи и др. /. Младший современник Бергсона, английский медик и физиолог Уильям Джемс в своих работах "Прагматизм" и "Вселенная с плюралистической точки зрения", называл свою философию "радикальным эмпиризмом", считал ее идентичной традиционным "плюралистическим системам". Подчеркивая генерализирующую роль "плюралистического подхода" в философии, он вел борьбу против идей материального единства мира и объективности законов природы и общества. Джемс стремился доказать, что мир – это множество разобщенных вещей, явлений, процессов, событий. Характеризуя это состояние как плюрализм, он считал его противоположностью детерминизма и причинности. Эта позиция приводила философа-субъективиста к отрицанию объективной истины, к рассмотрению истины с точки зрения пользы и выгоды.

В социологии прагматистов-плюралистов появлялось стремление противопоставить историческому материализму волюнтаризм, отрицание возможности познания законов общественного развития, – агностицизм. Свой подход к явлениям общественной жизни прагматисты всегда сочетали с эмпирически-плюралистическим взглядом на первооснову социальных процессов, делали ставку на индивидуальную исключительность единичного, отрицали влияние коллектива на личность, на индивидуальное поведение и т. п.

В конце XIX – начале XX столетия плюрализм получил выражение главным образом в позитивистских и вульгарноматериалистических, натуралистических и механистических системах, в социологических построениях буржуазного эм-

кризиса. И здесь выделялись неокантианцы, махисты, эмпириокритики и эмпириомонисты, чьи взгляды были подвергнуты сокрушительной критике В.И. Лениным в ряде его трудов и особенно в книге "Материализм и эмпириокритицизм". Тенденция к монизму в различных школах буржуазной философии указанного времени отражала глубокие противоречия, поскольку всем представителям этих школ была свойственна ограниченность, обусловленная особенностями монополистической фазы развития капитализма. Одна из таких ограниченностей, например, выражалась в декларациях представителей буржуазной философии следовать провозглашенным принципам монизма, тогда как реальная суть их воззрений оставалась в рамках плюрализма. Именно такими были воззрения английского философа Джамса Уорда, который сам себя без обиняков называл "спиритуалистическим монистом", полностью базируя свою философию на махизме.¹ Также без должного основания Н. Грот называл свою философскую систему "монодуализмом", а некритический "критик опыта" А. Богданов - "эмпириомонизмом". В наше время аналогично ведут себя представители неореализма /Марвин, Перри, Питкин, Споддинг, Холт и др./. Их "эпистемологический /гносеологический/ монизм" являет собой реконструкцию декартовско-локковской модели "мира сознания" и "мира вещей", противоположность которых объявляется тождеством на некоей "нейтральной основе", близкой к гегелевскому пониманию.

Но тени великих предков не уберегают современных буржуазных философов от плюралистических прегрешений. Тем более, что от этих прегрешений они и сами не торопятся избавиться: плюрализм в наше время - сознательная позиция, постулирующая свою враждебность материалистической и диалектической традиции. В условиях "кризиса идей" это должно было привести и привело к дальнейшему укреплению эмпирических и позитивистских школ, к гальванизации процесса паразитирования всех идеалистов на достижениях современного естествознания. Примерно с 50-х годов ХУШ в. начали резко выявлять ос-

1/ См. В.И. Ленин. Полн. собр. соч., т. I8, стр. I78.

новые тенденции охарактеризованного явления: стремление синтезировать эмпиризм и структурализм, социалистическая трансформация проблем научно-технической революции, глобальное применение формализации при полном игнорировании диалектики природы и социальной жизни, — все это представило дополнительные "возможности" современным плюралистическим системам философии и социологии. Продуктом реализации этих возможностей явились различные построения: "логический атомизм", "системная философия", теории — конвергенции, социального конформизма, общественного полифонизма, социального авторитаризма, плюралистической демократии и т. п.

Представители плюралистических школ в качестве онтологического основания своих систем выдвигают идеи о множестве определяющих факторов, формотипов, первофеноменов, сущностей, уровней и слоев бытия. Неотомисты отстаивают при этом принципы о "демонически единых" и "божественно-дискретных" началах действительности, началах, находящихся, по их мнению, в состоянии гармонии или дисгармонии. В какой мере эти состояния могут быть выявлены, — зависит от операционистских приемов: в плюрализме части не увязаны с общим.

Распространенными являются взгляды о "плюрализме бытийности" и "множественности актуализаций" /П. Вейсс/. Принципиальная атомарность и автономность актуализаций обретает свое выражение в реальных и логических структурах, в "микро"- и "макросистемах". Метафизические, эмпирические принципы понимания плюралистами основ "бытийности" внешнего мира дают нам объяснение, от чего их воззрениям неизменно присущ эклектический характер.

Способность существенно влиять на самые различные идейно-теоретические построения, некая методологическая всеядность и философско-концептуальная изоморфность плюрализма неизмеримо возросли в связи с широким применением в системах буржуазной философии и социологии методов естествознания, терминологии кибернетики, квантовой механики и генетической биологии. Тот самый "могущественный

ток и обществоведение от естествознания", который, по характеристике В.И.Ленина, был присущ уже ХУШ веку,¹ намного усилился в наши дни. В системах современной буржуазной философии, и прежде всего в неопозитивизме, этот "ток" получает, как правило, лженаучную форму концептуального /чаще всего мировоззренческого и идеологического/ плюрализма. На ХУ Всемирном философском конгрессе французским философом-марксистом Ж.-П. Коттаном высказана мысль о том, что идеологический и мировоззренческий концептуализм стал одной из преобладающих форм, тенденций развития современной буржуазной философии.² И с этим утверждением нельзя не согласиться.

Весьма примечательным является то, что Альфред Айер, выступая в защиту так называемых "конструктивно-критических концептуальных систем", совсем недавно открыто выразил свою солидарность с некоторыми феноменологическими выводами Л.Витгенштейна, правомерность концептуальных систем связал с возможностями "реидентифицирования" /перенесения, переотождествления/ понятий одной системы в другую.³ Нет ничего сенсационного в этой позиции английского философа - позитивиста: в концептуальном феноменализме представители субъективного идеализма всегда видели единственный выход из имманентных противоречий эмпиризма.

На примере университетской /академической/ социологии США /Т.Парсонса/⁴ и университетской философии США /Э.Лас-

1/ См. В.И.Ленин. Полн.собр.соч., т.23, стр.41.

2/ См. Proceeding of the XV th. World Congress of Philosophy. B.2.Sofia, 1973, p.79.

3/См. The Nature of Philosophical Inquiry. Ed., 1970, pp.12

-129.

4/См. T.Parsons. The social System. N-Y., 1952; Social System. - Internacional Enciclopedia of the Social Sciences. Ed. Sills D.Ls. vol.15. N-Y., 1968.

до/^I не трудно убедиться, в какой степени ограничены призывы к созданию концептуальных и интегральных теорий в условиях господства эмпиризма и кризисных явлений современного буржуазного общества. На этом же примере легко убедиться, что в США уже наметился крен в сторону плюралистического структурно-функционального и неэволюционного концептуализма и позитивистского релятивизма. Попутно заметим, что именно университетским /академическим/ философско-социологическим кругам США присуще весьма скептическое отношение к классическому наследию европейской философии. Подобно тому как сто лет назад эклектицизм Е. Дюринга являлся помехой правильному пониманию рационального ядра гегелевской философии, препятствовал уяснению основ материалистической диалектики, плюрализм наших дней становится на пути не только восприятия диалектико-материалистической методологии, но и ее применения, в том числе – верной оценки философского наследия Гегеля.

Очень важен вопрос о реальных связях некоторых форм плюрализма, – например, теории плюралистической демократии или теории плюрализма элит, – с апологетическими разновидностями современной буржуазной идеологии и политики. Плюралистические построения с помощью операционалистических структур и "ролевых теорий", априоризма и структурализма, идеологического и мировоззренческого концептуализма эффективно решают идейно-политические задачи мелкого, среднего и крупного бизнеса.

Однако возвратимся к классической, философской проблематике плюрализма, в частности к плюралистическим тео-

I/ См.

v.107, N 5-6. Introduction to Systems Philosophy. N.-Y., 1972.,
The Systems View of the World. N.-Y., 1972.

риям познания. Анализируя экскурсы плюралистов в область гносеологии, логики и методологии, невольно вспоминаешь предостережение Гегеля о том, что только диалектика может быть нитью Ариадны в лабиринте познания. Вместе с тем убеждаешься, что критика немецким философом эклектицизма, софистики и прагматизма, которую он дал в "Энциклопедии философских наук", не потеряла своего значения и в наши дни.

Обречены на неудачу стремления буржуазных философов и социологов лишь с помощью формальных построений, структуралистических и кибернетических понятий решать проблему об адекватности, надежности отражения природы и общества. Не выдерживают критики попытки Г.Маркузе пропагандировать "негативную диалектику" и "критическую теорию общества", апеллируя к авторитету Гегеля.^{1/}

Обращаясь к теории познания и методологии марксистско-ленинской философии мы видим, что универсализм диалектического и исторического материализма проявляется в теснейшей связи с практикой познания природы и общественной жизни, с наукой и производством. Отсюда максимально высокая адекватность его истин объекту исследования, а сама "генерализация" этих истин на основе теории отражения представляет собой систему диалектически связанных частей, категорий и понятий, где объективной диалектике бытия природы и общества соответствует его мысленная диалектико-материалистическая картина.

Важно также подчеркнуть, что диалектический материализм вовсе не отрицает значение редукции, физико-химического анализа элементарных взаимодействий живых систем, структурно-системного метода, кибернетики и теории игр как средств познания действительности. Диалектический материализм видит в них, — отдельно и вместе взятых — частные методы или методологические принципы исследова-

1/ См. H.Marcuse, Vernunft und Revolution. Hegel und Entstehung der Gesellschaftstheorie. Neuwied-Berlin, 1970.

ния, неспособные дать всестороннюю картину мира,¹ а лишь элементы, отдельные черты, стороны, штрихи этой картины. Абсолютизация этих конкретных методов не обеспечивает методологической основы познания, ставит препятствия выработке широких философских обобщений. Только материалистическая диалектика является той научной теорией, которая преодолевает ограниченность эмпиризма и рационализма, пороки метафизики и релятивизма, обеспечивая выявление генеральной тенденции развития познания к диалектико-материалистическому монизму.

Конкретное рассмотрение двух тенденций развития современной философии – диалектико-материалистического монизма и философского плюрализма – показывает, что самым плодотворным направлением общественной мысли является марксизм-ленинизм, – основной носитель лучших традиций духовной культуры прошлого, в том числе и высоких достижений философии Гегеля. Будучи наследником и продолжателем классических традиций философии, эффективно выступая в качестве теории истолкования научных достижений и общественной жизни, диалектический и исторический материализм являет пример активного вторжения в современность с целью ее преобразования в интересах самых высоких, коммунистических идеалов человечества.

I/ См. "Коммунист", 1974, № 3, стр. 90-102.

ГЕТЕЛЬ И СУБСТАНЦИАЛЬНОЕ ПОНИМАНИЕ ПРИЧИННОЙ СВЯЗИ

Естествознание и философия в своем развитии зачастую отказываются от "услуг" тех или иных категорий, понятий и конструктов. Например, сегодня лишь историк науки сталкивается с гомеомериями, стихиями, флогистоном, эфиром и т. д. Перечисленные понятия являются как бы конструктами-маврами, они сделали свое дело и удалились в величественный пантеон науки, характеризуя естественный процесс научной экспликации.

Однако весьма распространенным является и другой процесс – процесс некритической элиминации некоторых фундаментальных категорий, обладающих философским статусом. Так, например, кризисная ситуация в физике начала нашего века дала толчок к весьма симптоматичной "ликвидаторской" деятельности антиматериалистической направленности. В этих условиях огромное методологическое значение имела решительная отповедь В. И. Ленина широко пропагандируемому лозунгу философов-идеалистов и растерявшихся естествоиспытателей "материя исчезла".

Философские категории, безусловно, претерпевают определенные содержательные трансформации, обогащаются, а иногда и элиминируются в процессе развития науки, и речь должна идти не об огульном, нигилистическом отрицании их значимости в современной картине мира, а о выявлении их нового содержания. Подобный подход, вообще говоря, не характерен для современного позитивизма, представители которого выступают, в частности, с отрицанием ценности для современной науки таких категорий, как субстанция, причинность и т. д.

Современные позитивисты вообще отрицают онтологическую значимость понятия субстанции, считая, что проблема субстанции существует потому, что "мы не можем в нашем

языке, говоря об ощущаемых свойствах предмета не ввести слово или фразу, которая кажется относящейся к самому предмету".^{1/} Метод, который зиждется на отказе от углубления познания до понятия субстанции, вполне закономерно должен отказаться и от каузального "клея, связывающего мир в единое целое", как прямо утверждал М.Шлик.^{2/}

Предварительно можно заметить, что для современного естествознания понятие субстанции именно по этой же причине весьма важно, поскольку позволяет связывать между собой внешне, казалось бы, совершенно разнообразные вещи. "Элементарные частицы, — пишет, например, В.Гейзенберг, — не являются вечными и неразложимыми единицами материи, фактически они могут превращаться друг в друга ... Такие процессы наблюдаются часто и являются лучшим доказательством того, что все частицы состоят из одинаковой субстанции — из энергии".^{3/}

Общее философское понятие субстанции в каждой конкретной области познания соответствующим образом модифицируется, так же как понятие причинности в классической механике отличается от причинности в квантовой физике или в биологии. Поэтому понятие материальной субстанции, понимаемое в теории элементарных частиц как материальная энергия, в химии как атом, в биологии как живая клетка, в политэкономии как материальный труд и т.д., позволяет в конкретном научном исследовании в систематической форме связать все явления в единый, целостный предмет науки. И в этом — одно из важнейших методологических значений понятия субстанции. Второе методологическое значение понятия субстанции в том, что на его основе только и возможно понимание причинной связи как внутреннего отношения вещей и явлений. Поэтому нам представляется весьма актуальным анализ субстанциального единства

1/ См. A. J. Ayer. Language, Truth and Logic. L.-N. Y., 1946, p. 42.

2/ См. H. Schlick. Causality in Everyday Life. University of California Publications in Philosophy, vol. XI, 1932, p. 522.

3/ В. Гейзенберг. Физика и философия. М., 1963, стр. 48.

в структуре причинной связи. Эта концепция получила всестороннее развитие именно в системе Гегеля, хотя плодотворные предтечи идей субстанциального единства причины и следствия можно встретить уже в философии древнего мира. Так, Анаксимандр, затрагивая интересующую нас проблему, писал: "А из чего возникают все вещи, в то же самое они и разрешаются, согласно необходимости"^{1/}. Что касается философского анализа категорий субстанции и причинности, то он впервые проведен Спинозой, который проследивает внутреннюю связь между причиной и субстанцией, рассматривая последнюю как конечную причину самой себя. Категория взаимодействия как конечной причины всего сущего возникает в философии Гегеля, у которого мы имеем уже глубокий анализ диалектики взаимоотношения категорий субстанции и причины.

Прежде всего, необходимо отметить, что, по Гегелю, который высоко ценил идею Спинозы о субстанции, "учение о субстанциальном единстве представляет собой основу всякого дальнейшего подлинного развития"^{2/}, хотя сама по себе она, эта идея, и недостаточна, ибо, довольствуясь только ею, можно утратить понимание момента различия в развитии. Тем не менее последнее приобретает основание на базе идеи субстанциального единства "всего сущего". Если понимать субстанцию как активное, творческое действие формы и "могущество необходимости", как "отрицательную мощь", то "со стороны этого момента субстанция есть собственное отношение ... есть причинное отношение".^{3/}

"Субстанция есть причина, поскольку она ", во-первых, "есть изначальная вещь. Постольку причина обретает известную независимость, некое "устойчивое существование" по отношению к изменениям, к действию. Но в необходимости субстанция "переходит в действие и только в него". Таким образом, во-вторых, причина и действие по своему содержанию тождественны друг другу, ибо " в действии нет иного со-

1/ См. А.Маковельский. Досократики, ч. I. Казань, 1914, стр. 37.

2/ Гегель. Соч., т. I, стр. 253.

3/ Гегель. Соч., т. I, стр. 253, 255.

держания, чем в причине"^{1/}. Этим единым содержанием является одна и та же субстанция.

Несмотря на идеалистическое понимание субстанции как духовной сущности Гегель тем не менее верно подметил внутреннее тождество причины и её действия, заключающееся в том, что и то и другое имеет своим содержанием одну и ту же субстанцию. Именно поэтому причина не исчезает в действии так, чтобы лишь последнее было действительно, "лишь в действии причина действительна и есть причина".^{2/} "Причина и действие, следовательно, по содержанию одно и то же, и различие между ними представляет собой ближайшим образом лишь различие между полаганием и положенностью"^{3/}.

Сведя отношение причины и действия к движению субстанции, Гегель изображал последнюю в качестве творческой сущности, активного субъекта, порождающего в своем движении все многообразие мира, которое имеет "акцидентальный характер". Абсолютная идея есть бесконечная субстанция, но существуют и конечные субстанции^{4/} в зависимости от объекта рассмотрения. Например, количество движения, которое одно тело /причина/ сообщает другому /следствие/.

Причем Гегель подчеркивал, что субстанция не существует

1/ Гегель. Соч. , т. I, стр. 255.

2/ Гегель. Соч. , т. I, стр. 256.

3/ Гегель. Соч. , т. I, стр. 257.

4/ "Причина в обычном смысле причинного отношения конечна, поскольку её содержание конечно /как, например, в конечных субстанциях/ и поскольку мы представляем себе причину и действие как два различных самостоятельных существования, но они таковы лишь в том случае, когда мы, рассматривая их, отвлекаемся от причинного отношения". /Гегель . Соч. , т. I, стр. 256/.

*Упр. ввек кон. уравнел субс. с. движ.?
Тажд. с. с. в. в. та- двиг P,
как известно уже)*

отдельно от всего бесконечного многообразия акциденций, а присутствует в них, тождественна им, есть их внутреннее содержание. "Субстанция как это тождество свечения есть тождательность целого и охватывает собою акцидентальность, а акцидентальность есть вся субстанция сама".^{1/} Она как общее существует в них и если обладает по отношению к ним "разрушающей мощью", то это разрушение она не может осуществить, не переводя одну акциденцию в другую, следовательно, не может превратить действительность в возможность, не создавая одновременно на ее месте новую действительность.^{2/}

Серьезным недостатком гегелевской концепции является отрицание им существенного значения форм движения субстанции. В случае толкающего тела Гегель рассматривает его специфическое содержание как "случайный придаток, не касающийся причины"^{3/}. Причина и следствие, таким образом, по Гегелю, суть несущественные, формальные моменты движения субстанции. Только субстанциональное отношение существенно и является определяющим. Но вследствие такого забвения специфической сущности причинного отношения, само движение субстанции /или более широко: субстанциональное отношение/ оказывается не способным к собственному развитию, изменению. Гегелевская критика непонимания Спинозой момента различия в субстанциальном отношении оборачивается весьма слабой попыткой преодолеть этот недостаток. "Отношение субстанциальности есть, следовательно, субстанция ближайшим образом лишь в том смысле, — подчеркивал Гегель, — что субстанция открывает себя как

1/ Гегель. Соч., т. 5, стр. 672.

2/ "Переводя возможность в действительность с её содержанием, субстанция проявляет себя как творящую мощь, а возвращая действительное в возможность, она проявляет себя как разрушающую мощь. Но и то и другое тождественно: творчество разрушает, разрушение — творит; ибо отрицательное и положительное, возможность и действительность, абсолютно соединены в субстанциальной необходимости" /Гегель. Соч., т. 5, стр. 672-673/.

3/ Гегель. Соч., т. I, стр. 257.

формальную мощь, различия которой не субстанциональны; она есть на самом деле лишь внутреннее акциденций, и последние имеют бытие лишь в субстанции".^{1/}

Ниже мы покажем, что марксистско-ленинское понимание причинности включает в себя признание внутренних существенных изменений в способе движения самой субстанции. Однако, прежде чем перейти к марксовому применению категорий причины и следствия, отметим еще один момент гегелевского понимания проблемы. Объект воздействия причины, а следовательно, и ее содержания /субстанции/ еще пассивен; пассивная субстанция есть субстрат. Субстанцией он становится тогда, когда дух вдохнет в него жизнь, активность. Субстанция есть дух, идея; субстрат - материя, вещество. Но субстрат может быть носителем активной субстанции и тем самым быть ею, ее воплощением. Поэтому, когда одна конечная причина воздействует на другую и испытывает ее обратное воздействие, то в соотношении находятся уже не субстраты, а субстанции. В результате получается взаимодействие, которое "представляется взаимной причинностью предположенных, обуславливающих друг друга субстанций"; каждая есть относительно другой одновременно и активная и пассивная субстанция".^{2/} Таким образом, Гегель, несмотря на идеалистический исходный пункт своих воззрений вообще, объявил конечной причиной вещей не бога, а "бесконечное взаимодействие". "Взаимодействие есть... сама причинность".^{3/}

Тем самым Гегель логически преодолел то затруднение, с которым сталкивались предшествующие философские учения, начиная с Аристотеля. Альтернатива заключалась в следующем: или бесконечный прогресс причинной цепи в прошлое, или конечная причина, являющаяся только причиной. Последняя выступает то в виде неподвижного первого двигателя, то бога,

1/ Гегель. Соч., т.5, стр. 674.

2/ Там же, стр. 690.

3/ Там же.

то первотолчка и т.д. В первом же случае мы попросту утрачиваем границу возникновения любого явления, предмета, мы утрачиваем всякую определенность в понимании развития объективного мира. Гегель отбрасывает указанную альтернативу, давая свое глубокое решение проблемы конечной причины. Ф.Энгельс высоко оценил гегелевское решение проблемы, заметив, что взаимодействие исчерпывает все, что можно знать о конечной причине вещей. "Так естествознанием подтверждается то, что говорит Гегель /где?/, — что взаимодействие является истинной *causa finalis* вещей. Мы не можем пойти дальше познания этого взаимодействия именно потому, что позади его нечего больше познавать".^{1/}

Диалектический материализм преодолел ограниченность гегелевской концепции причинности, удержав ее положительное содержание. Одним из элементов этого содержания является раскрытие взаимосвязи между познанием причины и знанием субстанции. "С одной стороны, — писал В.И. Ленин, — надо углубить познание материи до познания / до понятия / субстанции, чтобы найти причины явлений. С другой стороны, действительное познание причины есть углубление познания от внешности явлений к субстанции"^{2/}. После того, как выяснен творческий характер субстанции, заключающийся в деятельном изменении форм ее движения, а также раскрыто соотношение между нею и этими формами, нетрудно разобраться в механизме причинного отношения, заключающегося на первый взгляд в том, что одно явление порождает другое. Понимание тождественности причины и следствия их субстанциальному содержанию является условием познания причинно-следственных отношений в их необходимости. Само по себе различие по форме между причиной и следствием еще не раскрывает между ними необходимой внутренней связи, и юмовской скептицизм в свое время был оправдан, когда отвергал единствен-

^{1/} К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т. 20, стр. 546.

^{2/} В.И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 142-143.

ный довод эмпирического рассудка в пользу причинности — довод, заключающийся в том, что ежедневный опыт свидетельствует о необходимой смене одного явления другим. Опыт, конечно, показывает определенную зависимость явлений, но "чего опыт не показывает, — это скрытой причины этой зависимости"^{1/}. Причинное отношение есть внутреннее, скрытое отношение, хотя причина и следствие зачастую сами по себе чувственно воспринимаемы.

В противоположность Гегелю Маркс в "Капитале" рассматривает причину как существенное единство субстанции и ее формы. Поэтому от того, в какой форме совершает свое движение субстанция, зависит само действие. В тех случаях, когда субстанция претерпевает существенные изменения своей необходимой формы, тогда причина является "творческой причиной", так как субстанция изменила способ своего движения. Эти изменения связаны с переходом одной формы движения материи, энергии и т.д. в другую. Например, переход механической формы движения в тепловую, химической — в электрическую и т.д. В тех случаях, когда субстанция в своем движении существенных изменений не претерпевает и изменение ее формы не влияет более или менее значительно на способ ее движения, тогда причина является "формальной причиной", определяющей изменения лишь внешней формы. Изменением внешней формы является изменение, связанное с сохранением данной формы движения материи, энергии и т.д. Например, переход количества механического движения от толкающего тела к отталкиваемому, переход тепла от нагревающего тела к нагреваемому, превращение дождя в мокроту /гегелевский пример/ и т.д.

В структуре причинно-следственных отношений, изображенной выше, обращает внимание следующее. Порождение причиной следствия имеет своей основой непрерывное движение внутренней, скрытой субстанции. Внешне дискретное отношение, заключающееся не только в различии причины и следствия, но даже в их противоположности /одно не только пред-

^{1/} К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 25, ч. II, стр. 439.

полагает существование другого, но и его исчезновение/, в скачкообразном переходе их друг в друга, оказывается внутренне непрерывным, в основе своей единым отношением. Здесь имеет место различие между причинно-следственными отношениями и связью состояний.

Вместе с тем, в свете вышеизложенного, отношение причины и следствия само можно рассматривать как одну из форм связи состояний, хотя связь состояний не обязательно является причинно-следственным отношением. "Причина и следствие... моменты всемирной взаимозависимости, связи /универсальной/, взаимосцепления событий, лишь звенья в цепи развития материи"^{1/}. Как такие "моменты", "звенья", "связи", "взаимосцепления", "цепи развития материи", причина и следствие находятся во взаимоотношении, которое и прерывно, и непрерывно? Поскольку это отношение выражает связь состояний, оно непрерывно, поскольку же эти состояния, моменты исключают друг друга, противоположны и поэтому их взаимопревращение носит скачкообразный характер, это отношение - дискретно, прерывно.

Эта объективно существующая двойственность причинно-следственного отношения вещей послужила основанием для различения двух способов мышления: ассоциативного и причинного. Касаясь этой ситуации, М. Бунге пишет, что "каузализм стремится сосредоточить свое внимание скорее на отдельных /хотя и связанных/ событиях, чем на процессах; более того, он стремится сосредоточить свое внимание на мгновенных событиях, которые, конечно являются лишь удобной фикцией, могущей быть использованной как первое грубое приближение к реальным событиям. Это противоречие между требованием непрерывности, с одной стороны, и привычкой к причинному мышлению, к концентрации на отдельных событиях, с другой стороны, должно рассматриваться как характерная антиномия доктрины о причинности, как ее неизбежный недостаток"^{2/}.

1/ В.И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 143.

2/ М. Бунге. Причинность. М., 1962, стр. 166.

Противоречие подмечено верно. В сущности это сопоставление непрерывного процесса, реальность которого признается, с "мгновенными событиями", которые концентрированы в мышлении и почему-то объявлены "удобной фикцией", весьма близко к различению связи состояний и причинно-следственных отношений. Тот и другой способы рассмотрения обнаруживают свое единство, оказываются лишь сторонами единого процесса перехода возможности в действительность — перехода, который осуществляется в действии причины. Только на основе понимания соотношения понятий причинности и субстанциальности отношений вещей указанная антиномия становится вполне разрешимой, причинно-следственное отношение превращается в особенную форму прерывно-непрерывной связи состояний системы в ее изменении во времени, в ее развитии.

Причем причинное отношение, выступающее в форме связи различных вещей или состояний, мы рассматривали выше в качестве действия "творческой причины". В этом случае субстанция меняет способ своего движения, поэтому причина является творческой, и прерывность причинно-следственного отношения затрагивает самые его основы, является внутренней. Механическая работа, превращаясь в электрическую форму движения материи, не сохраняется в ней как именно механическая работа. Меняется не только форма механической работы, но сама механическая работа превращается в электрическое явление, создает его. Прерывность причинной связи заключается здесь не только в смене "субстратов", носителей данного движения, но и в изменении самого способа движения, в изменении субстанции как основы тождества причины и ее следствия или действия.

Качественное превращение, которое претерпевает само субстанциальное содержание явления, процесса, безусловно, есть выражение прерывности перехода творческой причины в свое следствие, хотя процесс перехода причины в свое следствие есть вместе с тем непрерывный процесс, поскольку его содержание неделимо, ибо не содержит в себе никаких третьих элементов, отделяющих причину и следствие друг от дру-

га. Поэтому цепь причинно-следственных отношений есть непрерывный процесс изменения, развития системы или систем. Поскольку все вещи постоянно находятся в процессе непрерывного развития, изменения, они всегда находятся в состоянии перехода причины в следствие, в состоянии непрерывного действия причины.

На стыке между действиями двух причин /из которых одна - первая причина, другая - следствие этой причины/ имеет место опять-таки момент перехода одного действия в другое, в котором оба действия непосредственно совпадают. В этом непосредственном их совпадении - условие непрерывности всякого процесса изменения цепи причинно-следственных отношений. Непрерывность причинно-следственной связи заключается также в том, что наступает такой момент времени, когда действие причины и начало процесса возникновения следствия непосредственно совпадают. Этот момент времени неделим, поэтому и переход причины в следствие непрерывен. В то же время этот момент по своему содержанию неоднороден: он состоит из элементов причины и элементов следствия. Содержание этого момента времени, таким образом, противоречиво, оно есть отношение единства противоположностей /причина и следствие/. То, что эти противоположности разнородны и исключают друг друга, свидетельствует о прерывности перехода причины в следствие. То, что они едины, одновременны, неотделимы друг от друга в этом моменте времени, свидетельствует вместе с тем о непрерывности этого перехода, причинной связи.

В процессе порождения следствия, какой бы интервал времени он не занимал, в каждый данный момент времени осуществляется указанное противоречие. Это значит, что самый процесс изменения осуществляется прерывно, "квантами". Чем больше скорость изменения, тем большие "порции" элементов причины и следствия совпадают друг с другом в каждый данный момент времени, т.е. тем большая "доза" причины в каждый данный момент времени оказывается вместе с формирующимся следствием.

Обрисованная выше диалектика причинной связи является естественным выходом из сложившейся антиномии в причинной теории времени, развитой в свое время Лейбницем и Кантом, согласно которой порядок времени определяется тем, что причина предшествует следствию, ибо обуславливает его. Кант хорошо понимал, что утверждение "причина предшествует следствию во времени" и "причина и следствие одновременны" сами по себе не способны раскрыть суть дела. Склоняясь к первому утверждению, он пытался соединить их, введя понятие "ничтожно малого" времени, опосредствующего каузальность причины и ее непосредственное действие^{1/}. Однако, какова природа этого "ничтожно малого" времени и каким образом оно связывает то и другое, на это Кант все же не дал ответа. И это вполне понятно: разрешение указанного противоречия возможно только на основе диалектического метода мышления, в развитии которого выдающуюся роль сыграл Георг Вильгельм Фридрих Гегель.

1. См. И. Кант. Соч., т.3. М., 1964, стр. 269.

ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ И ПРАКТИЧЕСКОЕ ОТНОШЕНИЕ К МИРУ В ФИЛОСОФИИ
ГЕГЕЛЯ

Выяснение взглядов Гегеля на теоретическое мышление невозможно без анализа его идей, касающихся практического и теоретического отношения человека к миру, тем более, что по этому кардинальному вопросу наиболее четко прослеживается размежевание Маркса с Гегелем.

Человек, согласно Гегелю, отличается от животного тем, что последнее находит непосредственно в готовом виде то, что ему нужно для удовлетворения своих потребностей, а "человек имеет потребности и желания, которые природа непосредственно не может удовлетворить. В этом случае он собственной деятельностью должен добиться необходимого ему удовлетворения"^{1/}. Для человека природа есть "лишь исходный пункт, который должен быть им преобразован"^{2/}.

Практическое отношение человека к природе Гегель усматривает в том, что человек, во-первых, использует природные вещи и силы через "хитрость разума" в качестве средств для осуществления своих целей; во-вторых, он пользуется отдельными свойствами вещей, а не их всеобщей природой; в-третьих, результат такого отношения к природе есть уничтожение ее наличной данности и придание ей формы, в которой соединяется "субъективное и объективное". Недостаток практического отношения к природе Гегель видит в том, что люди не уважают живую действительность природы, то есть не делают объектом рассмотрения всеобщее в вещах, в своих действиях руководствуются не понятиями о них, а лишь собственными правилами и рецептами. Всеобщее не поставлено на службу целому и если нарушить меру, то оно проявит свою силу в том, что человек будет получать обратные результаты, чем он ожидает, он вызывает "вытие на себя"^{3/}.

1/ Гегель. Эстетика, т. I. М., 1968, стр. 266-267.

2/ Гегель. Соч., т. I. М.-Л., 1929, стр. 62-63.

3/ М. А. Лифшиц. Идеи эстетического воспитания. т. I., М., 1973, стр. 60

Наше время подтверждает гениальное в этом смысле предвидение Гегеля. Сейчас все чаще раздаются призывы не столько покорять, сколько сохранять живую среду в интересах человека и его будущего.

В теоретическом отношении к природе мы, во-первых, делаем объектом рассмотрения всеобщую природу вещей; во-вторых, мы отходим от природы и оставляем предметам их самостоятельное существование и деятельность. Но здесь сразу же возникает противоречие. Мы хотим познавать единичные вещи, как они есть сами по себе, однако, "мысля предметы, мы тем самым превращаем их в нечто всеобщее"^{1/}. Природу, таким образом, мы превращаем в нечто совершенно другое. Каким же образом тогда познавать вещи сами по себе? Гегель здесь нащупал ахиллесову пятую всякой гносеологии, созерцательно понимающей познание. Такая гносеология хочет иметь дело с вещами как они есть, игнорируя всеобщее как реальность и тем самым вступает в противоречие сама с собой. Гегель нашел в этой ситуации единственно возможный выход. Мы для разрешения этого противоречия должны "дополнить теоретическое отношение к природе тем, что составляет своеобразие практического отношения к ней, оно восполнится, войдет в состав целостного понимания и объединится с теоретическим отношением"^{2/}. Рассмотрим более подробно взгляд Гегеля на практику.

Главную трудность, которую не преодолел Гегель, четко сформулировал В.И. Ленин: "Сторонник диалектики, Гегель, не сумел понять диалектического перехода от материи к движению, от материи к сознанию – второе особенно. Маркс поправил ошибку /или слабость?/ мистика"^{3/}. Именно в этом пункте коренится основное противоречие и "мистика идей" немецкого диалектика. Не исследуя материальных источников мышления, Гегель рассматривает только его осуществление во всех областях человеческой деятельности.

1/ Гегель. Соч., т.2, М.-Л., стр. II.

2/ Гегель. Соч., т.2, стр. 7.

3/ В.И. Ленин. Полн. собр. соч., т.29, стр. 256.

Тайну этого осуществления можно обнаружить в "Иенской реальной философии", которая является одним из первых набросков его системы. Развитие системы начинается с деятельности духа в плоскости языка. Язык, по мнению Гегеля, есть сила, полагающая внутреннее как сущее: "Таким образом через имя предмет рожден изнутри "Я" как сущий". Это – первая творческая сила духа"^{1/}. Но действие со словом – это лишь одна сторона мышления, как оно осуществляется в логике, вообще в "теоретической культуре". Другим творческим актом духа, который совершается одновременно с первым, есть выступающая в форме воли деятельность мышления по созданию орудия труда. "Человек потому создает орудие труда, – говорит он в той же работе, – что он разумен, и это есть первое изъяснение его воли... народы горды своими орудиями"^{2/}.

Таким образом, возникновение мышления как действия со словом в "теоретической культуре", как умение действовать в плане представления по схватыванию "всеобщих отношений", и возникновение мышления как практической культуры, приобретаемой посредством физического труда, является хотя и одновременным актом, но протекающим в разных плоскостях, параллельных друг другу. Эти две сферы могут взаимодействовать, но ни о каком генезисе одной из другой не может быть и речи, ибо они обе являются результатом проявления третьего процесса – мышления. Поэтому у Гегеля практическая деятельность связана только с физическим трудом, а теоретическая – только с умственным. Причина этого коренится в отождествлении Гегелем умственного и физического труда как социальных категорий с естественным различием практической и теоретической деятельности.

Вследствие этого практика признается немецким мыслителем только как проверочная инстанция для мышления, свершившегося вне, да и независимо от "практики". Это значит, что практика рассматривается им крайне абстрактно, т.е. односторонне, лишь в тех ее характеристиках, которыми

1/ Гегель. Работы разных лет, т. I. М., 1970, стр. 292

2/ Гегель. Работы разных лет, т. I, стр. 306.

она и в самом деле обязана мышлению^{1/}.

Но у Гегеля содержатся, так сказать "в себе", и другие подходы к этой проблеме, когда он понимает практику и как трудовую деятельность, в ходе которой происходит "предание формы вещам".

Практика в этом смысле для немецкого диалектика есть утилитарная деятельность, которая, хотя и является необходимым элементом человеческой жизнедеятельности, но все же стоит ниже теоретической. Но ее не надо понимать и как "торгашескую практику", от которой Гегель был гораздо дальше, чем многие из его последующих критиков. Недостаток такого понимания им практики заключается в отсутствии анализа той особой социальной формы, в которой и осуществляется процесс труда. Главный недостаток состоит в том, что в системе Гегеля не отражена история развития промышленности.

В "Феноменологии духа" за "возмущенным самосознанием", революцией и террором следует царство "моральности", в котором "сам себя знающий дух разрешает противоречия эпохи путем образования и просвещения. Таким образом, у Гегеля нет перехода от "возмущенного самосознания" к революционному. У Маркса же в "Манифесте коммунистической партии" за описанием нищеты и бедствий рабочих, вслед за "возмущенным самосознанием" идет консолидация рабочих в класс, способный путем революции уничтожить эти бедствия.

Однако следует заметить, что у Гегеля есть еще один оттенок в понимании практики, из которого видно, что мимо его внимания все-таки не прошел факт существования промышленности и ее роли в истории человечества. "В принципе промышленности, — пишет Гегель в "Философии истории", — также заключается нечто противоположное тому, что получается от природы ... В промышленности человек является целью для самого себя, и он относится к природе как к чему-то такому, что подчинено ему и на что он налагает отпечаток своей деятельности"^{2/}.

1/ Э.В.Ильенков. Гегель и проблема предмета логики. Сб.

"Философия Гегеля и современность". М., 1973, стр. 131.

2/ Гегель. Соч., т. УШ.М.-Л., 1935, стр. 180.

Научный подход к практике осуществил лишь Карл Маркс. Он раскрыл материальную основу подлинного единства теории и практики со всеми отсюда вытекающими теоретическими и практическими выводами и создал теорию общественной практики как коллективной деятельности человечества по освоению природы и революционной деятельности масс, по овладению условиями своего бытия.

Соотношение теории и практики у Гегеля предопределило решение более частных вопросов гносеологии, в частности, вопроса о соотношении уровней научного исследования. Раскрыв ограниченность рассудочного метода в эмпирических науках, который не в состоянии постичь сущность вещей, Гегель полагает, что ограниченность этого метода может быть преодолена спекулятивным теоретическим мышлением. Эмпирическое мышление, постигая действительность, имеет дело только с единичным предметом, ибо другой какой-либо самостоятельной реальности для него не существует. Рациональное зерно гегелевского учения о познании, которое способно постигать сущность и всеобщее в вещах, использовал Карл Маркс. Он раскрыл материальные истоки всех форм мышления показал роль чувственно-предметной деятельности и создал научную теорию познания, в которой заняло свое правильное место как эмпирическое, так и теоретическое мышление.

ГЕГЕЛЕВСКОЕ ПОНЯТИЕ ОТНОШЕНИЯ И СОЦИАЛЬНОЕ ПОЗНАНИЕ

Гегель жил в эпоху, насыщенную острыми социальными конфликтами. Отсталые общественные отношения Германии обусловили его политические взгляды. Но обновляющая волна французской буржуазной революции и то положение, которое занял Гегель в качестве назначенного государством наставника юношества, способствовали взлету его энциклопедического ума на вершину буржуазного мышления, позволили ему связать философские проблемы с задачами эпохи.

В своем рациональном виде гегелевское учение об обществе и его познании открыло неизвестный прежде закономерный процесс прогрессивного социального развития от необходимости к свободе. Не раскрывая роли материального производства и оставаясь в этом вопросе на идеалистических позициях, Гегель тем не менее проанализировал понятие социальной деятельности и поставил его в центр всемирной истории. Он показал, что благодаря этой деятельности становятся действительными всеобщий принцип истории, в том числе и принцип свободы, который является основным в историческом развитии.

Но исторический процесс перехода возможности в действительность, необходимости в свободу Гегель идеалистически представил в виде "внедрения и проникновения принципа свободы в мирские отношения"^{1/}. Понятно, что в этом им самим перевернутом мире Гегель вынужден был сводить социальный прогресс к "прогрессу в сознании свободы", познание которого и представлялось ему действительной задачей философии и истории. Гегель был последователен, заявляя, что более точное определение общего характера ступеней развития всемирной истории изложено им в "Логике"^{2/}.

Известно, как высоко основоположники марксизма-лени-

1/ Гегель. Соч., т. УШ. М.-Л., 1935, стр. 18.

2/ См. Гегель. Соч., т. УШ, стр. 56.

низма ценили "Логику" Гегеля за то, что в диалектике понятий он гениально угадал диалектику вещей. За последние годы проделана значительная работа по материалистическому прочтению гегелевской "Логики". В этом отношении заслуживает внимания исследование венгерского философа Ф.Тёкеи, в котором автор делает попытку с материалистических позиций осмыслить понятия "сила" и "отношение" в учении Гегеля.^{1/}

Гегель впервые представил отношение во всем многообразии. Принципиально новым явилось его понимание существенного отношения как всеобщего способа существования вещей, а также то, что отношение всегда делает существующее конкретным, связывая его с другим существующим.^{2/} Ложный характер исходного принципа, конечно, не позволил ему развернуть последовательно учение о всех видах и многообразии отношения. Энциклопедический ум Гегеля подчас "оставлял" в стороне этот принцип. Увлекаясь анализом конкретного исторического материала, Гегель высказывал интересные догадки о действительном содержании общественных отношений. Так, он писал, что "объяснить историю, значит, обнаружить страсти людей, их гений, их действующие силы."^{3/}

Развивая учение Аристотеля о субстанциальном отношении, Гегель правильно связывает его с противоречием как сущностью вещей. Это проявляется в его понимании отношения как взаимосвязи противоположностей, а противоречия как момента развития отношения. Именно как развитие противоречий предстает его учении история человеческого общества, хотя он и понимал ее как историю развития идеи и осознания свободы. Так, история греческого общества характеризуется противоречивым единством "прекрасной свободы" и "тяжкого порабощения" человека.

Определение противоположных сторон отношения, по Гегелю, невозможно друг без друга, поскольку каждая из них имеет бытие лишь в связи с другой. "Отец, — пишет он, — есть нечто осо-

1/ См.

2/ См. Гегель, Соч., т. I. М.-Л., 1929, стр. 226.

3/ Гегель. Соч., т. 8, стр. 14.

бое также и вне соотношения с сыном: но при этом он не отец, а мужчина вообще^{1/}. Противоположности вследствие их общей основы относятся друг к другу не только внешним, но и внутренним образом.

В гегелевском исследовании отношения угадывается действительная история его познания: от познания сосуществования к овладению субстанциальным отношением и от него через причинное отношение к познанию взаимодействия. Эту идею он реализует в анализе отношений бытия, сущности, явления, понятия, перехода последовательно от одного к другому /"часть-целое", "сила-обнаружение", "внутреннее-внешнее"/. На уровне действительности субстанциальные отношения переходят в отношения причинности, поскольку субстанция по Гегелю, и есть причина действительности, основа связи вещей между собой. Отсюда причинное отношение развивается во взаимодействие — наиболее развитое и сложное отношение, в котором видится понятие как истина бытия и сущности. Действительность /последний этап движения сущности/ казалась ему исчерпанной тем, что она переходит в понятие. Гегелю не суждено было понять непоследовательности ограничения философии понятием действительности и необходимости практического преобразования последней.

Вместе с тем, определение взаимодействия как высшей формы всех отношений является ценным достоянием гегелевской диалектики. Взаимодействие — важнейший принцип всеобщей связи. Применяя его к социальному сознанию, Гегель высказывает правильные мысли о связи форм общественного сознания с историей народа, о роли развитого противоречия в познании отношений и т.д.

Гегелевское учение об отношениях, подобно всей его философии, важно и актуально, особенно в критически-материалистическом его истолковании марксизмом.

1/Гегель. Соч., т. У, М., 1937, стр. 522.

МНОГОЗНАЧНЫЕ ЛОГИКИ КАК СРЕДСТВО ЭКСПЛИКАЦИИ ПОЛОЖЕНИЯ ГЕГЕЛЯ О ПРОТИВОРЕЧИВОМ ХАРАКТЕРЕ ИЗМЕНЕНИЯ

В 1964 г. вышла небольшая книга Л.С.Роговского ^{1/}, в которой автор обращается к анализу положения Гегеля о противоречивости движения и изменения. Этот тезис Гегеля неоднократно подвергался критике, но, по мнению автора, каждый раз при этом совершалась кардинальная ошибка: критике подвергалось не утверждение Гегеля, а перевод на более бедный язык. Основной целью работы Роговского является не анализ генезиса гегелевской концепции, не реконструкция взглядов Гегеля, а уточнение их до такой степени, чтобы было возможно использовать средства современной логики при изучении определенного фрагмента гегелевской концепции, а именно: положения о противоречивом характере развития. Роговский стремится показать, что язык классической логики является слишком бедным для того, чтобы сформулировать в нем мысль о противоречивой природе изменения, что язык Гегеля должен содержать многозначную логику.

Для адекватной формулировки тезиса Гегеля Роговским строится логика направленности — непротиворечивая и аксиоматизированная многозначная логическая система, в которой удастся непарадоксально определить принимаемую Гегелем конъюнкцию двух противоречащих высказываний.

В настоящей работе показывается, что многозначные логики, построенные Я.Лукасевичем и его учениками ^{2/} (хотя казалось, что строились они, исходя из совершенно иных предположений), обладают теми же формально-логическими свойствами, что и система Роговского (несколько модифицированная).

Логика направленности Роговского является четырехзнач-

1/ L.S.Rogowski. Logika kierunkowa a heglowska teza o sprzeczności zmian. Toruń, 1964.

2/ J.Lukasiewicz, A.Tarski. Badania nad rachunkiem zdań.

3/ In: Jan Lukasiewicz. "Z zagadnień logiki i filozofii". Pisma wybrane. Warszawa, 1961.

ной, т.е. высказывания, описывающие события, могут принимать одно из четырех значений истинности. Роговский называет их истиной, под-истиной, под-ложью, ложью. Истина и ложь понимаются в соответствии с их классическим определением. Высказывание является под-истинным, если начинает быть так, как описывается в данном высказывании. Например, высказывание "идет дождь" является под-истинным, если дождь только начинается. Высказывание является под-ложным, если явление перестает быть таким, как в нем говорится. Например, высказывание "идет дождь" принимает значение под-ложь, если дождь перестает идти. Истину, ложь, под-истину и под-ложь обозначим соответственно: 1 , 0 , $\frac{2}{3}$ и $\frac{1}{3}$.

Исходными терминами логики направленности являются функторы: двухместный функтор $\vec{C}$ /импликация/ и одноместный $\vec{N}$ /инициация/. Переменные p, q, r пробегает по множеству простых высказываний, описывающих события. Выражение $\vec{N}p$ читается: начинает быть так, что p . Например, начинает быть так, что идет дождь /или короче: начинается дождь/. Выражение $\vec{C}pq$ читается: если p , то q . Свойства функторов $\vec{C}$ и $\vec{N}$ определяются матрицей:

M_I

$\vec{C}$	0	$\frac{1}{3}$	$\frac{2}{3}$	1	$\vec{p}$	$\vec{N}p$
0	1	$\frac{1}{3}$	$\frac{1}{3}$	1	0	$\frac{2}{3}$
$\frac{1}{3}$	$\frac{2}{3}$	$\frac{2}{3}$	$\frac{2}{3}$	1	$\frac{1}{3}$	0
$\frac{2}{3}$	$\frac{1}{3}$	$\frac{1}{3}$	$\frac{2}{3}$	1	$\frac{2}{3}$	1
1	0	$\frac{1}{3}$	$\frac{2}{3}$	1	1	$\frac{1}{3}$

Интуитивный смысл функтора $\vec{N}$ достаточно подробно и убедительно раскрывается в названной работе Роговского. При помощи функтора $\vec{N}$ определяются одноаргументные функторы $\vec{N}$ /отрицание/ и $\vec{N}$. Выражение $\vec{N}p$ читается: перестает быть так, что p . Например, перестает идти дождь. Определения этих функторов имеют вид:

$$\begin{aligned} Np &\stackrel{\text{df}}{=} \vec{N}p \\ \vec{N}p &\stackrel{\text{df}}{=} Np \end{aligned}$$

Их свойства определяются матрицей:

M_2

p	Np	p	$\vec{N}p$
0	$\frac{1}{3}$	0	$\frac{1}{3}$
$\frac{1}{3}$	$\frac{2}{3}$	$\frac{1}{3}$	1
$\frac{2}{3}$	$\frac{1}{3}$	$\frac{2}{3}$	0
1	0	1	$\frac{2}{3}$

Логика направленности строилась с целью максимально адекватного отражения логических и онтологических взглядов Гегеля. Какое-либо событие может иметь место, не иметь места, начинаться (возникнуть), заканчиваться (исчезать). Таким образом можно выделить четыре состояния событий

не имеет места Np	возникновение $\vec{N}p$	имеет место p	исчезновение $\vec{N}p$	/I/
------------------------	-----------------------------	--------------------	----------------------------	-----

Пусть высказывание p описывает событие S . Это событие находится в одном из четырех состояний, показанных на вышеизображенной схеме. Высказывания будут соответственно истинными, если событие S не имеет места, возникает, имеет место, исчезает. В остальных случаях каждое из этих высказываний не будет истинным, хотя не обязательно должно быть ложным.

Изменим смысл функторов $\vec{N}$ и N . Пусть функторами с измененными значениями будут символы $\vec{N}_i$ и N_i . Выражения $\vec{N}_i p$ и $N_i p$ будем читать так же, как $\vec{N}p$ и Np соответственно. Свойства функторов $\vec{N}_i$ и N_i определяются матрицей:

M_3

p	$\vec{N}_1 p$
0	0
$\frac{1}{3}$	0
$\frac{2}{3}$	1
1	0

p	$\overleftarrow{N}_1 p$
0	0
$\frac{1}{3}$	1
$\frac{2}{3}$	0
1	0

Выражение $\vec{N}_1 p$ является истинным, когда выражение $\vec{N} p$ истинно, и ложным, когда выражение $\vec{N} p$ не является истинным. Аналогичными свойствами обладает и выражение $\overleftarrow{N}_1 p$. Изменение смысла выражения $\vec{N} p$ и $\overleftarrow{N} p$ изменяет до некоторой степени интуиции логики направленности. Это изменение упрощает эти интуиции, обедняет их. Следует отметить, что функторы $\vec{N}_1 p$ и $\overleftarrow{N}_1 p$ определены в логике направленности, так как эта логика функционально полна. Заметим также, что высказывания

$$Np, \vec{N}_1 p, p, \overleftarrow{N}_1 p \quad /Ia/$$

сохраняют описанное раньше свойство высказываний /I/. Следовательно, дизъюнкция высказываний /Ia/, как и высказываний /I/, в логике направленности истинна. Каждую из этих дизъюнкций можно интерпретировать как обобщение закона исключенного третьего.

Построим, следуя Слупецкому ^{I/}, трехзначную логику, интуиции которой будут близки интуициям логики Роговского. Построенную систему будем называть трехзначной логикой направленности и обозначать R .

Интуитивная основа системы R проще, но и явно беднее интуитивной основы системы Роговского. Ни один из интуитив-

1/ J.Slupicki. Deux interprétations du calcul á triple valeur des phrases. "Revue Roumaine des sciences sociales", n.4, t.11, 1967.

ных моментов первой системы не противоречит интуициям второй системы. Формально же первая система в определенном смысле является частью второй.

Исходным пунктом конструкции системы R является сокращение набора состояний, в которых могут находиться события. Рассматриваются три такие состояния: событие имеет место, не имеет места, изменяется. В последнем из этих состояний событие находится, если оно возникает или исчезает. Объединяя на схеме второй и четвертый прямоугольники, получим следующую схему:

не имеет места	изменение	имеет место	/2/
-------------------	-----------	----------------	-----

Сокращение числа различных состояний, в которых могут находиться события, влечет за собой также сокращение числа логических значений, которые могут принимать высказывания. Кроме истины и лжи, имеем сейчас одно логическое значение, которому поставим в соответствие символ $\frac{1}{2}$.

Существует простой способ перехода от четырехзначных матриц системы Роговского к трехзначным матрицам системы R . Прежде всего символы $\frac{1}{3}$ и $\frac{2}{3}$ заменяется символом $\frac{1}{2}$. Матрицы M_1 , M_2 и M_3 превращаются тогда в следующий вид:

C	0	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	1	p	$\overline{N}p$	p	Mp	p	$\overline{N}p$	p	$\overline{M}p$	p	$\overline{N}p$
0	1	1	1	1	0	0	0	1	0	$\frac{1}{2}$	0	0	0	0
$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	1	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	1	$\frac{1}{2}$	0	$\frac{1}{2}$	1
$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	1	$\frac{1}{2}$	1	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	0	$\frac{1}{2}$	1	$\frac{1}{2}$	0
1	0	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	1	1	$\frac{1}{2}$	1	0	1	$\frac{1}{2}$	1	0	1	0

Если в матрице, соответствующей одноаргументному функтору, обе строки для $\frac{1}{2}$ одинаковы, то одну из них вычеркиваем; если в матрице, соответствующей двуаргументному функтору, оба столбика для $\frac{1}{2}$ и обе строки для $\frac{1}{2}$ одинаковы, то один из столбиков и одну из строк также вычеркиваем. Если матрица

функтора трехзначной логики получилась из матрицы четырехзначной логики таким способом, то функторы эти называем соответствующими, обозначаем их одним и тем же символом и читаем одинаково. Матрицы соответствующих функторов гомоморфны, множества их тавтологий равны. Среди данных матриц только матрицы, соответствующие функторам C и N , выполняют перечисленные условия. Только для этих функторов существуют трехзначные матрицы, соответствующие им:

M_4

C	0	$\frac{1}{2}$	1
0	1	1	1
$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	1
1	0	$\frac{1}{2}$	1

p	Np
0	1
$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$
1	0

функторы $\vec{N}$, $\overleftarrow{N}$, $\vec{N}_1$ и $\overleftarrow{N}_1$ не имеют соответствующих им в трехзначной логике. Может показаться, что система R значительно слабее системы Роговского. Однако это не так. Чтобы это показать, введем два следующие определения в логике направленности:

$$Apq \stackrel{\text{def}}{=} C Npq$$

$$\vec{N}p \stackrel{\text{def}}{=} A \vec{N}_1 p \quad \overleftarrow{N}p$$

Первым из определенных терминов является функтор дизъюнкции; выражение $\vec{N}p$ читается: *начинает или перестает быть так, что p* . Свойства функторов A и $\vec{N}$ определяются матрицей:

M_5	A	0	$\frac{1}{3}$	$\frac{2}{3}$	1	p	$\overleftrightarrow{N}p$
	0	0	$\frac{1}{3}$	$\frac{2}{3}$	1	0	0
	$\frac{1}{3}$	$\frac{1}{3}$	$\frac{1}{3}$	$\frac{2}{3}$	1	$\frac{1}{3}$	1
	$\frac{2}{3}$	$\frac{2}{3}$	$\frac{2}{3}$	$\frac{2}{3}$	1	$\frac{2}{3}$	1
	1	1	1	1	1	1	0

Эти матрицы сводимы к трехзначным. Получаем матрицу:

M_6	A	0	$\frac{1}{2}$	1	p	$\overleftrightarrow{N}p$
	0	0	$\frac{1}{2}$	1	0	0
	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	1	$\frac{1}{2}$	1
	1	1	1	1	1	0

В системе Роговского высказывания

$$\overleftrightarrow{N}_1 \overleftrightarrow{N}_1 p, \overleftrightarrow{N}_1 \overleftrightarrow{N}_p, \overleftrightarrow{N}_1 \overleftrightarrow{N}_p, \overleftrightarrow{N}_1 \overleftrightarrow{N}_p$$

ложны для каждого из значений аргумента. Этим свойством обладает в системе R высказывание $\overleftrightarrow{N}p$. Высказывания $\overleftrightarrow{N}_1 p$ и $\overleftrightarrow{N}_1 Np$ истинны в системе Роговского тогда и только тогда, когда событие, описываемое этим высказыванием p ^{возникает}; в остальных случаях они ложны. Высказывания же $\overleftrightarrow{N}_1 p$ и $\overleftrightarrow{N}_1 Np$ истинны в системе Роговского тогда и только тогда, когда событие, описываемое высказыванием p , исчезает; в остальных случаях эти высказывания ложны. В системе R высказывания $\overleftrightarrow{N}p$ и $\overleftrightarrow{N}Np$ истинны, когда описываемое высказыванием событие возникает или исчезает; в остальных случаях эти высказывания ложны. Рассмотренные примеры свидетельствуют о том, что функтор $\overleftrightarrow{N}$ в значительной степени может заменять функторы $\overleftrightarrow{N}_1$ и $\overleftrightarrow{N}$.

В системе Роговского определим функтор сильного утверждения. Определение этого функтора очень громоздко, а читается выражение Lp : есть так, что p . Оно истинно, когда предложение p истинно, в остальных случаях оно ложно.

Соответствующая ему трехзначная матрица:

M_7

p	Lp
0	0
$\frac{1}{2}$	0
1	1

Таким образом, исходными терминами системы² являются дизъюнкция, отрицание и сильное утверждение, определяемые матрицами M_4 , M_5 , M_7 . Выделенное значение 1.

Рассмотрим теперь трехзначную логику Лукасевича. Исходными терминами системы¹ являются функторы: дизъюнкция /символ $\vee$ /, отрицание /символ $\neg$ /, необходимость /символ L /. Свойства этих функторов определяются матрицей M_8 , выделенное значение 1.

M_8

A	0	$\frac{1}{2}$	1	p	$\neg p$	p	Lp
0	0	$\frac{1}{2}$	1	0	1	0	0
$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	1	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	0
1	1	1	1	1	0	1	1

Функторы $\vee$ и L определимы в трехзначной логике Лукасевича с импликацией и отрицанием в качестве исходных терминов^{2/}. И наоборот, импликация трехзначной логики Лукасевича определяется в системе, изложенной в работе Слупецкого с соавторами. Множество всех факторов /исходных и определяемых/ в обеих системах одно и то же. Эти системы очень близ-

1/ J.Slupski, G.Bryll, T.Prucnal. Kilka uwag o logice trójwartościowej Łukasiewicza. "Studia logica", 1967.

2/ J.Lukasiewicz. Uwagi filozoficzne o wielowartościowych systemach rachunku zdań. In: "Z zagadnień logiki i filozofii". Warszawa, 1961.

ки, поэтому первую систему будем называть трехзначной логикой Лукасевича и обозначать $\mathcal{L}$. В системе аксиом, адекватной $\mathcal{L}$, выступает функтор F , определяемый следующим образом:

$$Fpq \stackrel{\text{def}}{=} ANLpq \quad /2/$$

Матрица для этого термина имеет вид:

F	0	$\frac{1}{2}$	1
0	1	1	1
$\frac{1}{2}$	1	1	1
1	0	$\frac{1}{2}$	1

Эта матрица гомоморфна с матрицей двухзначной импликации.

Выражение Fpq можно было бы читать: если p , то q .

Аксиомы системы $\mathcal{L}$:

$$\begin{array}{ll} A_1 FFFpq \vee FF\neg p F\neg p & A_7 F \vee A p q \vee q \\ A_2 FFpq FApqq & A_8 F \vee A p q \vee p \\ A_3 Fp Apq & A_9 F \vee p F \vee q \vee A p q \\ A_4 Fp Aq p & A_{10} FLpp \\ A_5 Fp \vee \vee p & A_{11} \vee L \vee A p \vee p \\ A_6 F \vee \vee p p & A_{12} ALp \vee Lp \end{array}$$

Правилами вывода системы $\mathcal{L}$ являются: правило подстановки, правило замены по определению и правило отделения, имеющее вид:

$$\frac{ANL \alpha, \alpha}{\beta}$$

и позволяющее из формул, имеющих структуру $A \vee L \wedge B$ и L , получить формулу B / L , B — переменные мета-языка, пробегающие по множеству формул языка системы $\mathcal{L}$ /.

Сравним матрицы для исходных функторов систем R и $\mathcal{L}$. Таблица M_4 б, определяющая отрицание в R , совпадает с M_5 б, определяющей отрицание в $\mathcal{L}$, M_6 а для дизъюнкции в R совпадает с M_8 а для дизъюнкции в $\mathcal{L}$, M_7 для R совпадает с M_8 в для $\mathcal{L}$. Таким образом, исходные термины системы R ничем не отличаются от исходных терминов системы $\mathcal{L}$.

Если в системе R определим функтор F при помощи выражения /2/ и примем, что в системе R справедливо, кроме правил подстановки и замены по определению, правило отделения, задаваемое схемой /3/, то аксиомы $A_1 - A_{12}$ составят адекватную аксиоматику R , являясь в то же время адекватной аксиоматикой $\mathcal{L}$.

Следовательно, в формальном отношении системы R и $\mathcal{L}$ ничем не отличаются друг от друга.

Однако они существенно отличаются по тем интуитивным предпосылкам, которыми руководствовались авторы при их построении, т.е. отличаются так называемыми собственными моделями.

Символы I и O матриц этих систем интерпретируются как истина и ложь. В системе Роговского, как и в системе R , эти понятия имеют классический смысл. Иначе понимает истину и ложь Лукасевич ^{1/}: высказывание истинно, когда описываемое в нем событие S детерминировано, т.е. в прошлом или в настоящем имеется событие, являющееся причиной или звеном в цепочке причин события S ; высказывание ложно, когда детерминировано событие, противоположное событию S .

В системе R высказывание p имеет значение $\frac{1}{2}$, когда оно описывает событие, которое начинается или ² заканчивается. У Лукасевича высказывание принимает это значение, ког-

^{1/} J.Łukasiewicz. Uwagi filozoficzne o wielowartościowych systemach rachunku zdań, O determinizmie. In: "Z zagadnień logiki i filozofii" Warszawa, 1961.

да описываемое в нем событие, как и событие противоположное, не детерминировано, т.е. нет события, являющегося его причиной.

Рассмотрим интуитивный смысл исходных терминов систем $\mathbf{R}$ и $\mathbf{L}$. Обращает на себя внимание тот факт, что дизъюнкция и отрицание для истинных аргументов принимают значения в соответствии с матрицами классической логики. Отрицание высказывания со значением $\frac{1}{2}$ имеет значение $\frac{1}{2}$.

В четырехзначной логике направленности отрицание высказывания, описывающего некоторое событие, описывает противоположное событие, причем противоположным возникающему событию является событие исчезающее и наоборот. Таким образом, событие, являющееся противоположным событию, находящемуся в состоянии изменения, является событие в состоянии изменения. Если примем, что в трехзначной логике направленности отрицание высказывания описывает противоположное событие, то получим вывод, что отрицание высказывания со значением $\frac{1}{2}$ имеет значение $\frac{1}{2}$.

В системе $\mathbf{L}$ отрицание высказывания описывает также противоположное событие, причем понятие противоположного события задается аксиомами алгебры Буля. Если высказывание $\mathbf{P}$ описывает событие $\mathbf{S}$, и это событие, как и противоположное ему, не детерминировано, то высказывание $\mathbf{Np}$ описывает событие $\mathbf{S'}$ причем это событие и противоположное ему событие $\mathbf{S''} = \mathbf{S}$ не детерминированы. Значит, отрицание высказывания со значением $\frac{1}{2}$ имеет значение $\frac{1}{2}$.

Дизъюнкция в этих логиках обладает свойством принимать "сильнейшее" из значений аргументов. Самым слабым из значений является 0, затем идет $\frac{1}{2}$, самое сильное значение — 1. В системе $\mathbf{L}$ символ $\mathbf{L}$ является функтором необходимости, высказывание $\mathbf{Lp}$ в этой системе читается: необходимо, что $\mathbf{P}$. Это высказывание истинно, когда описываемое в нем событие детерминировано, в остальных случаях оно ложно.

Система логики направленности, по замыслу Роговского, предназначена выполнять роль отвечающей требованиям современной формальной логики основы для дискуссий о взглядах Гегеля, так как язык классической логики для этой цели слишком

беден. Важным является тот факт, что на базе логики направленности удастся сформулировать положение Гегеля о противоречивости движения и изменения. Это положение удастся сформулировать и на базе систем $\mathcal{R}$ и $\mathcal{L}$, хотя эти системы беднее четырехзначной логики направленности.

Лукасевич считал, что из принципа исключенного третьего, понимаемого так, что из двух противоречащих высказываний одно всегда истинно, вытекает принцип строгого детерминизма. Существование логики, в которой не принимается закон исключенного третьего, делает взгляды строгого и нестрогого детерминизма (Лукасевич не совсем правильно называл взгляды нестрого детерминизма индетерминизмом, в то время как индетерминизмом чаще называют взгляд, который гласит, что не каждый факт имеет причину в более раннем факте, или что существуют события, лишённые причинной обусловленности) равноправными в логическом отношении.

Таким образом, имеем две существенно различные интерпретации одной и той же в формальном отношении системы. Лукасевич и Роговский строили свои системы в связи с важными философскими проблемами. Факт существования этих двух интерпретаций позволяет, во-первых, глубже задуматься о том, из каких философских традиций выросли философские взгляды Я. Лукасевича, приведшие к открытию многозначных логик, во-вторых, использовать результаты, полученные в области многозначных логик, при анализе концепций, для которых язык классической логики оказывается слишком бедным.

Учение Гегеля о противоречивом характере изменения и развития относится к такому рода концепциям. Базой для логического анализа этого учения должна служить многозначная логика. Но многозначная логика направленности Роговского, созданная специально для этой цели, очень сложна и недостаточно исследована. Показанная выше эквивалентность систем $\mathcal{R}$ и $\mathcal{L}$ указывает на возможность применения более простых, хорошо разработанных и исследованных многозначных логик Лукасевича для анализа концепции Гегеля. Такой анализ позволит лучше проникнуть в глубину диалектики великого мыслителя и поможет вскрыть источники недоразумений, связанных с критикой Гегеля.

УЧЕНИЕ ГЕГЕЛЯ О ЧЕЛОВЕКЕ И ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РОДЕ

В философской системе Гегеля учение о человеке и человеческом роде как будто не занимает значительного места. Вся философская система Гегеля построена на первичности абсолютной идеи, которую Гегель отождествляет с богом, между тем как материальный мир, частью которого является и человек, рассматривается в философской системе Гегеля только как продукт саморазвития абсолютной идеи, бога, т.е. нечто вторичное, производное, несамостоятельное.

При всем этом, если внимательно вдуматься в гегелевскую философию, станет очевидным, что Гегель многосторонне обсуждает проблему человека и человеческого рода, начиная со своих ранних статей и кончая лекцией, прочитанной в последние годы жизни на кафедре Берлинского университета. Наиболее целостно и систематично эту проблему он разворачивает в "Феноменологии духа", написанной в 1806 году и появившейся в печати в 1807 году, а также в "Энциклопедии философских наук", изданной в 1817 году, особенно в третьей ее части, которая названа "Философией духа".

Свою основную философскую концепцию о первичности идеи Гегель проводит в "Феноменологии духа" в таком смысле, что все происходящее в мире он рассматривает как виды проявления /феномены/ абсолютной идеи в специфической форме духа. В "Феноменологии духа" Гегель проводит сравнительный анализ эмбриологии и палеонтологии духа. Он раскрывает процесс становления индивидуального человеческого сознания, начиная с примитивных чувственных форм и кончая высшими формами абсолютного знания. В конечном итоге, по оценке Ф.Энгельса, индивидуальное сознание Гегель рассматривает "как сокращенное воспроизведение ступеней, исторически пройденных человеческим сознанием".¹

1/К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т. 21, стр. 273.

В названных выше трудах Гегель поставил проблему человека и человеческого рода, по-своему ее разработал. Конечно, то историческое рассмотрение человека, которое дает Гегель, соответственно своей основной концепции, страдает идеалистическим пороком, поскольку оно не обосновано материальными факторами естественного и общественного характера, а выводится из самостоятельности абсолютной идеи, которая в человеке, по мысли Гегеля, перестает быть простой абстрактной предпосылкой, а обретает реальное бытие. Гегель старается доказать, что хотя человек и является со своей телесной стороны частью материального мира, однако именно в человеке воплощается абсолютная идея, и поэтому развитие человеческого сознания как саморазвитие абсолютной идеи, принимает форму духа. В итоге Гегель делает заключение, что и заурядное /обычное/ сознание отдельного человека постепенно, шаг за шагом способно подняться на ступень философского сознания, на ступень абсолютного знания. Этот подъем не только возможен, но и необходим, так как именно в нем реализуется самопознание абсолютной идеи в адекватной форме понятия, что является высшей целью гегелевской субстанции.

Тот путь, который должен преодолеть человек от заурядного сознания до абсолютного философского знания, является сокращенным воспроизведением развития человеческого рода. Развитие индивидуального сознания от простого восприятия к диалектическому мышлению и даже к самому высшему абсолютному знанию означает, что отдельный человек в своем индивидуальном развитии опирается не только на свой личный опыт, он использует обильные или скудные знания, которые накопил человеческий род на пути своего исторического развития. Развитие индивидуального человеческого сознания переплетается с историческим развитием знания человеческого рода, всего человеческого общества.

Отдельный человек в процессе своего индивидуального образования /развития/ усваивает наиболее важные результаты общего культурного развития человечества. Развитие сознания отдельной личности и развитие сознания человеческого рода многократно пересекаются, многократно переплетаются, но

всегда так, что в развитие отдельного человеческого сознания включаются некоторые важные моменты сознания человеческого рода, которые служат важными узлами исторического развития. Так, в "Феноменологии духа" органически связывается развитие сознания отдельной личности и развитие сознания человеческого рода. Именно поэтому Энгельс охарактеризовал это произведение как параллель эмбриологии и палеонтологии человеческого духа. Как в развитии эмбриологии /зародыша/ человека проявляются различные периоды развития человеческого рода в зачаточном виде, так и в развитии сознания отдельного человека находят свое отражение важные периоды развития человеческого рода.

Эту основную концепцию Гегель проводит также и в "Философии духа" — третьей части "Энциклопедии философских наук". В своей философской системе, и особенно в этих произведениях, Гегель высоко поднимает роль человека. Он дает свою антропологию, свое учение о человеке, о его познании, самосознании, мышлении и познании духа, хотя здесь он не показал реальной роли материальных условий жизни в развитии сознания.

Происхождение человека, проблема связи его с животным миром, с географическими условиями существования рассматриваются Гегелем исключительно в плане эволюции духовной стороны человека, ибо Гегель полностью отбрасывает эволюционный подход к природе. У него не просто отсутствует взгляд на то, что более развитые организмы развивались из низших и что человек произошел от обезьяны. Он отрицает эту возможность. Природа, по его мнению, совсем не развивается во времени. "Представление, будто роды развиваются постепенно во времени, является совершенно бессодержательным, временное различие не представляет собой ни малейшего интереса для мысли", — пишет он в "Философии природы".^{1/} Часто этот вопрос толкуется так, будто, по Гегелю, атрибут времени присущ абсолютной идее, но не природе, тогда как на самом деле, по Гегелю, "лишь предметы природы подчинены времени, поскольку они конечны", но идея, дух является первичной и вечной.^{2/}

1/ Гегель. Соч., т. П. М.-Л., 1934, стр. 29.

2/ См. там же, стр. 50.

Природа и человек, с природной стороны, переходящи, подчинены времени. Однако духовная деятельность отдельного человека, которую Гегель рассматривает как момент абсолютного духа, временна в единичном человеке, но вечна в человеческом роде. Абсолютный дух — вне времени, а конечный человеческий дух подчинен времени. Однако духовность человека бессмертна и непрерывна в общем человеческом роде, и потому Гегель считает человека носителем божественной идеи.

Согласно гегелевской концепции отдельные индивидуумы существуют во времени, возникают и уничтожаются, а роды имеют вневременное бытие. Так Гегель приходит к тому, что идея развития распространяется только на духовные явления. Единичное подчинено времени, но всеобщность мысли времени не подчинена. Однако это родовое, мысленное начало, по Гегелю, попадает в водоворот развития, поскольку оно проявляется в человеческой познавательной сфере, ибо только в этой сфере действует животворная сфера диалектического развития. Не чувственное само по себе, а мысленно-духовная сторона человека есть сфера диалектики. Человек принадлежит этой сфере лишь частично, поскольку в ней проявляются развивающиеся понятия.

Известно, что в гегелевском учении о природе и духе, равным образом и в учении о человеке как воплощении духа, большую роль играет категория отчуждения, основную разработку которой Гегель осуществляет именно в "феноменологии духа". Отчуждение Гегель изображает так, что абсолютная идея /тезис/ отчуждается сама от себя, перевоплощается и проявляет себя в форме природы и отдельного человека в его телесной конечности /антитезис/. Человек в процессе своей познавательной деятельности и своего исторического развития открывает, что природно-естественная и общественная реальность, которая представляется человеку вначале чужой, в действительности является не чужой ему, а своей, поскольку в основе ее лежит идея, дух, мысль. По Гегелю, указанное отчуждение абсолютной идеи прекращается именно в человеческом познании, в процессе человеческой мыслительной

деятельности, когда абсолютная идея познает сама себя /синтез/, возвращается к себе в снятом виде.

Самопознание абсолютной идеи происходит во взаимодействии человека с окружающим его внешним материальным миром. Развитие индивидуального сознания помогает человеку познавать свою собственную человеческую сущность, которая однородна со всеобщей сущностью абсолютной идеи.

Взаимоотношения между человеком и материальным миром влияют на отдельную личность и на развитие сознания всего человеческого рода. В анализе этих взаимоотношений Гегель исходит из того, что для сохранения и развития отдельного человека и человеческого рода необходимы предметы реального мира, которые удовлетворяют основным человеческим потребностям. Добыча, переделка и создание материальных средств, служащих для удовлетворения человеческих потребностей, происходит в процессе труда. Предметы материального мира целесообразно используются человеком в процессе труда. "Человеческий пот и человеческий труд, — пишет Гегель, — добывают для человека средства удовлетворения его потребностей".^{1/}

Присвоение человеком предметов чувственной природы и их потребление является таким отношением, которое способствует прогрессивному развитию сознания отдельного человека и всего человеческого рода. Эту мысль Гегель иллюстрирует в "Феноменологии духа" примером взаимоотношения господина и слуги. Не совсем обязательно, чтобы человек сам удовлетворял свои потребности, так как историческое развитие сделало возможным удовлетворять их путем эксплуатации чужого труда. Исторически это происходит так, что во время труда, направленного на удовлетворение потребностей, между людьми возникает борьба. Человек стремится к тому, чтобы в интересах лучшего удовлетворения своих потребностей использовать труд другого человека. Некоторая часть людей в этой борьбе подчиняется воле другого человека. Возникает раб, который работает не столько на себя, но и для своего господина, переделывает для господина предметы материального мира. Так появляется господин, который только присваивает,

^{1/} Гегель. Соч., т. УП, стр. 222.

потребляет, но не работает. Двум видам отношения людей к внешнему миру соответствуют два типа сознания: одна группа людей имеет господское сознание, а другая группа — рабское, которое подчинено господскому сознанию. Раб, который работает не столько для себя, сколько для своего господина, в процессе труда изменяя и переделывая вещи, вступает, таким образом, в положение господина над вещами, что способствует ликвидации его взгляда на самого себя как на вещь.

Здесь Гегель приблизился к двум очень существенным проблемам. Он, во-первых, приблизился к некоторому пониманию проблемы эксплуатации. Во-вторых, он показал, что в процессе труда происходит самоутверждение личности человека. Гегель не был демократом, но диалектическое взаимоотношение господина и слуги, их борьбу он понял довольно глубоко, хотя из этого он не сделал тех политических выводов, которые позже сделал К.Маркс. Однако стоит более детально проследить ход мыслей Гегеля о развитии взаимоотношений господина и раба-слуги.

Первоначально отношение между ними очевидно: полное господство господина и полное подчинение слуги. Но это отношение сохраняется недолго. Господин, который свои потребности удовлетворяет не сам, а при помощи слуги, уже в период своего полного господства, в котором он, на первый взгляд, кажется совершенным господином, на самом деле постепенно попадает в зависимость от своего слуги. Эта зависимость господина с течением времени усугубляется в такой мере, в какой господин посредством слуги удовлетворяет свои потребности. С течением времени оказывается, что господин все более нуждается в слуге. Так, в начале не зависимый от слуги господин, не выполняя необходимую работу, все больше становится зависимым от своего презренного слуги.

Противоположную направленность получает развитие слуги, который вначале в полной мере зависел от своего господина, но затем эта зависимость начинает сокращаться в такой мере, в какой господин начинает зависеть от слуги. Тот факт, что слуга работает, выполняет работу, в конце концов, приводит к такому результату, что слуга в перспективе постепенно

но становится господином по отношению к своему настоящему господину. Все это совершается в процессе труда. Во время выполнения работы в слуге все больше пробуждается его человеческое сознание, положение того, что он не вещь, не инструмент, а человек. В процессе работы, изменяя /перестраивая/ предметы материального мира, слуга тем самым выделяет сам себя из мира предметов. Это — существенный момент в развитии человечества, поскольку в начале слуга сам считал себя только простым предметом, орудием в руках господина. Теперь оказывается, что слуга отнюдь не предмет, вещь или орудие в руках господина. В процессе труда слуга как бы получает власть над предметами труда, над самим собой и даже над господином. Таким образом, при помощи труда слуга из предмета, из орудия, из вещи становится человеком. В итоге, по Гегелю, истинное познание сущности человека возникает не у господина, а у слуги.

Большая заслуга мыслителя здесь заключается в том, что он, хотя и в довольно мистифицированной форме, идеалистическим способом, но предугадывает роль труда в формировании человека, которую позднее классики марксизма обосновали на материалистической основе, в том смысле, что труд создал человека.

Мистический, туманный способ выражения мыслей у Гегеля привел к тому, что его учение о труде иногда интерпретируется искаженно. Гегелю либо полностью приписывают марксистское определение роли труда, либо полностью отбрасывают его концепцию, видя в ней только идеализм и мистификацию.

С этой точки зрения заслуживает внимание высказывание известного советского философа профессора М.Ф.Овсянникова, который полемизирует с венгерским философом Дьердьем Лукачем по вопросу интерпретации гегелевского понимания роли труда.^{1/}

К. Маркс не оспаривает заслугу Гегеля в признании роли

1/ См. М.Ф.Овсянников. Философия Гегеля. М., 1959, стр.62

труда в процессе познания, напротив, он видит величие Гегеля в его понимании сущности труда.

Это не отменяет необходимости критиковать Гегеля за то, что взаимоотношения господина и слуги, отношения труда и нетрудового потребления, эксплуатацию человека человеком в различных классовых обществах, имеющие разнообразные проявления, Гегель свел к одному рабовладельческому античному обществу. Большая заслуга К.Маркса состоит в том, что он эти гегелевские мысли о диалектике труда и эксплуатации распространил на всякое классовое общество и гениально обосновал применительно к буржуазному обществу, к отношению наемного рабочего и капиталиста.

Настоящий диалектик, но вместе с тем идеалист, Гегель был ограничен рамками своего буржуазного взгляда на вещи. Отчасти он видел противоречия буржуазного общества, видел наличие в буржуазном обществе подобия взаимоотношений господина и слуги в рабовладельческом обществе, но в применении к буржуазному обществу он считал это законным явлением. По мнению Гегеля, неравенство собственности /имущества/ есть совершенно естественное явление, корнящееся в различии духовных способностей людей. Этим, в сущности, он оправдывал неравенство и утверждал его вечность. Он мог себе представить, что античное рабство и феодальный крепостной труд должны прекратиться, но дальше этого он не мог пойти, возможность полного освобождения труда от эксплуатации он не предполагал.

В сущности та же классовая ограниченность выражена и в его общей идеалистической интерпретации труда. Для него труд — это умственная, абстрактно-духовная деятельность. Несмотря на то, что он реалистически описывает отдельные моменты трудовой деятельности человека, он приходит к выводу, что проблема освобождения человека, в частности, трудящегося человека, сводится только к духовному освобождению — человек становится свободным тогда, когда у него просыпается сознание внутренней свободы. В этом случае, даже если бы человек носил наручники, но чувствовал бы внутренне свободу своей воли, он был бы свободен. На это идеалистическое

толкование свободы стоит обратить внимание, поскольку это, типично идеалистическое толкование свободы, было затем положено в основу толкования "эмансипации" человека левыми гегельянцами /братья Бауэры, Штраус и др./. Свобода, освобождение человека, сводилось ими к замене религии научно-философским мировоззрением.

Из этих гегельянских концепций логически следовало, что в гегелевской антропологии человек фигурирует главным образом как душа, как дух, хотя и связанный с телесным проявлением. Отрицая все концепции о материальности души, Гегель пишет:

"Нет ничего более неудовлетворительного, чем развитие в материалистических сочинениях объяснения многообразных отношений и связей, посредством которых должен быть порожден такой результат, как мышление ... Дух, как таковой, не порождается чем-то другим; но переводит себя из своего в-себе-бытия в для-себя-бытие, из своего понятия - в действительность, делая, таким образом, то самое, через что он должен был быть положен, чем-то таким, что положено им самим". I/

Согласно этому в процессе развития человека не телесное, не физическое, не материальное развитие порождает духовное, а наоборот, материальная, телесная форма явлений есть ни что иное, как результат саморазвития сущности духовной. Телесная форма, возникшая в результате саморазвития духовной субстанции и появления человека, вначале выступает просто как предмет природы, как отчужденное от идеи начало. Однако в дальнейшем человеческое телесное бытие оказывается у Гегеля лишь средством самообнаружения идеи, средним термином умозаключения идея-природа, как оно дано в бесконечной познавательной деятельности человека и человеческого рода. В развитии духа, а вернее, души Гегель придает большое значение и природным факторам, географии, климатическим условиям, рельефу, гидрологии и другим факторам, но именно как средствам саморазвития духовного начала человека.

I/ Гегель. Соч., т. III, стр. 62.

Душа, развивающаяся в определенных природных условиях, существует не сама по себе, как голая единичность, а является частью человеческого рода, членом определенной человеческой расы, соответствующей определенным географическим условиям существования человека. Но гегелевское толкование разделения человеческого рода на расы не тождественно с толкованием этой проблемы различными реакционными школами. Делались попытки доказать, что теория Гегеля в любой форме является предшественником расовой теории гитлеровского фашизма. Однако на самом деле Гегель в своих произведениях осуждал те теории, которые считают, что одна раса выше другой и якобы имеет право на подавление и эксплуатацию других рас. Гегель в "Философии духа" пишет об этом: "Человек сам по себе разумен; в этом заключается возможность равноправия всех людей, откуда вытекает никчемность упорно отстаиваемого различия человеческих пород на привидетированные и бесправные." I/

Несмотря на это ясное определение в процессе более подробного анализа Гегель вводит такие дополнительные определения, которые кажутся идущими по линии расовых взглядов. Так, он подразделяет народы, о которых он говорит в "Философии истории" на народы низшего порядка, не сыгравшие в истории сколько-нибудь заметной роли, и на народы исторические, сыгравшие важную роль в истории. Германские народы он не только относит к историческим народам, но подчеркивает их величие и особую историческую роль. За это положение законно могли уцепиться расистские толкователи Гегеля, и они делали это, преследуя свои реакционные цели, но не следует понимать это односторонне. К числу народов, которые сыграли выдающуюся роль на определенном отрезке всемирно-исторического развития, он относит германские народы, замыкающие лестницу исторического прогресса, стоящие на вершине этой лестницы, однако он хорошо видит ошибки и слабости немецкого народа своего времени и не скрывает их. Он пишет:

"Про нас идет слава как про глубоких, но часто неясных

мыслителей. Мы желаем понять глубочайшую природу вещей и их необходимую связь; в науке поэтому мы приступаем к делу в высшей степени систематически, но впадаем при этом нередко в формализм внешнего, произвольного конструирования. Наш дух вообще в большей степени, чем дух какой-либо из европейских наций, обращен внутрь себя. мы живем преимущественно сокрованной глубиной нашей души и мышления".^{1/}

Двусмысленна, как известно, и гегелевская оценка исторической роли восточнославянских народов. Германские расисты толковали это так, что Гегель, мол, презирал восточнославянские народы, считал их низшими, примитивными народами, подходящими для подавления германской расы.

Неверно так представлять дело, будто Гегель в восточнославянских народах видел просто объект подавления и эксплуатации, тем более, что Гегель в одном из своих писем ясно выражал уважение к славянским народам и особенно к русскому народу. Из того факта, что отдельные славянские народы позже вступили в мировую цивилизацию, Гегель не призывает к их подавлению. Более того, он говорит о том, что эти молодые, мало известные истории народы, особенно русский народ, призваны в будущем выполнить мировую историческую миссию. В одном письме, о котором сообщает биограф Гегеля Пошен-крауцц, совсем ясно пишется об этом факте.^{2/}

Многогранность учения Гегеля, глубина мыслей, не всегда однозначно интерпретируемых, побуждает нас на дальнейшее более глубокое исследование его философии.

1/ Гегель. Соч., т.ш, стр.81.

2/ См. И.Сигети. История домарксовой философии, УП часть, Гегель. Будапешт, 1956, стр.156.

ГЕГЕЛЬ О ВОЗРАСТНОЙ ПСИХОЛОГИИ ЧЕЛОВЕКА

Оценивая гегелевскую философию, Ф.Энгельс отмечал, что гегелевские конструкции "служат только рамками, лесами возводимого им здания. Кто не задерживается излишне на них, а глубже проникает в грандиозное здание, тот находит там бесчисленные сокровища, до настоящего времени сохранившие свою полную ценность".^{1/} Это в полной мере можно отнести к вопросам возрастной психологии человека, которую Гегель исследовал в "Феноменологии духа", "Философии истории", "Философии духа" и в других произведениях.

В изучении проблем возрастной психологии, которые вставали перед человеком на разных этапах жизни, Гегель применил исторический метод исследования, в результате чего обнаружил глубокое диалектическое понимание исследуемого процесса и в своих работах по данной проблеме высказал идеи, представляющие большой научный интерес. В изучении и освоении гегелевского наследия по вопросам духовного развития человека, как и по многим другим философским проблемам, мы всегда наталкиваемся на созданную им идеалистическую систему, которая останавливает нас и заставляет критически осмыслить и слабость, и всю силу научного воображения Гегеля. Изучение гегелевских идей требует предварительно достаточной философской подготовки, чтобы проникнуть в глубины его мыслей и понять их суть. Это вызывает немалые трудности. Нередко поверхностное отношение просто не дает желаемых результатов или уводит в сторону от истинного понимания его мыслей. Только "материалистическое прочтение" гегелевских идей обогащает нас большими знаниями, повышает культуру философского мышления.

Гениальный диалектик в философских исследованиях нередко выходил за рамки созданной им идеалистической системы, особенно когда касался практических проблем. В таких случаях он не мог обходить молчанием упрямые факты, относящиеся к существованию и развитию "ничтожной" материи. никогда не давая ей при-

1/ К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т. 21, стр. 278.

эритета первичности и первопричины по отношению к духовному бытию, он тем не менее, при раскрытии некоторых законов природы, был вынужден ставить материю в одном ряду с духом во времени и пространстве. Так он поступил и при исследовании некоторых проблем, относящихся к человеку.

Развитие человека, по его мнению, совершается одновременно физически и духовно, человек растет, развивается и самоутверждается в процессе деятельности. Сущностью человека Гегель считает человеческую деятельность. При этом большое значение он придает созидательному трудовому процессу, в результате которого человек способен преобразовать природную материю в той мере, в какой это необходимо ему для удовлетворения жизненно важных потребностей. В способах удовлетворения своих потребностей через труд, в способности к труду Гегель находит отличие человека от животных. Однако мыслитель не стремился последовательно анализировать действие причин материального порядка, углубляясь до исходных посылок. Их рассмотрение он всячески ограничивал крайне необходимыми ему положениями, поскольку без них просто невозможно было вести дальнейшие поиски и рассуждения о путях шествия абсолютного духа, за который он крепко держался при всех сколько-нибудь важных выводах, касающихся закономерности вещей.

В деятельной сущности человека Гегель строго разделяет природное и духовное начало. Большое внимание Гегель уделяет деятельности духа в природе и, соответственно, духовно-мыслительной деятельности человека, в исследовании которой он делает немалые успехи и обогащает теорию философского мышления диалектическим методом, принесшим ему историческую известность. Во многих философских трудах он пытался раскрыть деятельность человека. Но методологический подход рассмотрения этой проблемы у Гегеля страдал в значительной мере односторонностью. Он не просто ограничивает деятельность человека духовной сущностью, но часто сводит эту деятельность вообще к духовному мыслительно-интеллектуальному процессу. Обращаясь к данной проблематике, Гегель довольно основательно исследовал психологию человека,

её возрастную диалектику, а также развитие общечеловеческого /родового/ сознания. Огромное значение в духовном становлении человека Гегель придавал развитию языка. Язык – артикулированная человеческая речь, которая "по своей божественной природе способна непосредственно претворять всякое единичное во всеобщее"^{1/}. Слово выражает не конкретную единичность, а всеобщее, схваченное в понятии. Поэтому язык делает человека способным постигать вещь как всеобщее и посредством этого приходит к своей собственной человеческой всеобщности, к высказыванию своего "Я".

"Размышление над самим собой" первоначально находит проявление в игре ребенка с чувственными вещами, причем самое разумное, что дети могут сделать со своей игрушкой, по Гегелю, "состоит в том, что они ее ломают"^{2/}. Тем самым они подтверждают ничтожность, неистинность материального начала. Но за этой гегелевской "ничтожной" материальностью скрывается правильная, отмеченная К.Марксом в первом тезисе о Фейербахе, абстрактно выраженная Гегелем мысль о том, что человек не только и не просто созерцает мир, а преобразует его. Ребенок преобразует игрушку, будучи способен на первых порах только сломать ее.

К имманентной деятельности развития ребенка присоединяется внешняя деятельность развития его психики – школьное обучение. Гегель подчеркивает здесь большую роль заложенного в ребенке-подростке собственного стремления "стать таким же, как и взрослые", стремление детей к подражанию взрослым.^{3/} На этой основе вырастает воспитательное значение авторитета, когда тот или иной взрослый человек становится идеалом, которому подросток стремится подражать, видя в нем "нечто высшее".^{4/} Признание авторитета взрослого чело-

1/ Гегель. Соч., т. IV, стр. 58.

2/ Гегель. Соч., т. III, стр. 91.

3/ Там же.

4/ Там же, стр. 92.

века незрелым, поверхностным рассудком подростков должно быть дополнено воспитанием чувства дисциплины. Человек, в данном случае подросток, "должен повиноваться, чтобы научиться повелевать"^{1/}. Но воспитывать чувство дисциплины необходимо таким образом, чтобы она воспринималась подростком как разумная необходимость самодисциплины, как проявление свободы воли.

Гегель высказывает правильные идеи о роли воспитания в человеке чувства самодисциплины и подтверждает их на примере древней Греции. "Закон, как всеобщий, для всех обязательный, казался и кажется еще теперь отдельным лицам насильем, поскольку последние не понимают разумности закона; сначала он кажется таковым всему народу, а затем лишь отдельным лицам. Необходимо сначала совершать над последним насилие до тех пор, пока они не достигнут правильного понимания и закон не сделается для них их собственным, перестанет быть чужим"^{2/}.

С таким мнением Гегеля нельзя согласиться безоговорочно. Санкционные функции закона взрослые люди принимают как насилие лишь в том случае, когда этот закон направлен против их личных интересов, которые в то же время носят и классовый характер. Государственные законы современного Гегеля общества официально интерпретировались как высший принцип благополучия и укрепления существующего государства. Но по сути дела законы Прусской монархии выражали волю феодалов и подавляли интересы трудового народа.

Основную роль в воспитании самодисциплины человека должна играть, по мнению Гегеля, не семья, а школа, где ребенок не только любит и наставляют, но критикуют и направляют "согласно твердым правилам". Таким образом, "школа образует собой переход из семьи в гражданское общество"^{3/}.

Второй этап умственного развития человека начинается мношеством и завершается зрелостью. При рассмотрении этого этапа у Гегеля возникают несколько неожиданные, до парадок-

1/ Гегель. Соч., т. I, стр. 260.

2/ Гегель. Соч., т. IX, стр. 143.

3/ Гегель. Соч., т. III, стр. 93.

сальности противоречивые мысли, которые можно объяснить его буржуазной классовой позицией.

Переход от детского состояния к юности, указывает Гегель, сопровождается резкой коллизией в сознании юноши между порядком /дисциплиной/, преподнесенным в семье и школе, и сознанием своих прав как достигшей свободы личности, желающей и имеющей право внести в мир нечто свое, индивидуальное, кажущееся порывистой мысли юноши, безусловно совершенным. Юноша исходит из своего утопического идеала и, не находя ему полного соответствия в жизни, противопоставляет свой идеал существующей действительности, которая в большинстве случаев представляется ему филлистерской, обывательской, несовершенной. "Содержание идеала наполняет юношу чувством деятельной силы, он воображает себя поэтом призванным и способным переделать мир или, по крайней мере, привести в связь мир, который кажется ему распавшимся"^{1/}. Юноша желает немедленно, сегодня же перестроить мир соответственно своему идеалу. Формированию такого утопического идеала отчасти способствует то, что юношество иногда убеждают или стараются убедить в том, что оно от природы обладает религиозной и нравственной истиной. "В особенности его убеждают в том, что все старшее поколение погрязло и закоренело во лжи. Для юношества возшла будто бы утренняя заря, а старшее поколение прозябает в болоте обыденности"^{2/}.

Здесь следует уловить важную для исторического прогресса роль положительного идеала в процессе воспитания юношества, а также вред односторонних или неправильных установок в формировании утопических идеалов юношества. И в наше время в капиталистических странах нередко возникает молодежное движение с утопическими идеалами. Так движение "новых левых", или аутсайдеров возникло не без влияния "негативной диалектики" франкфуртской философской школы /Маркузе, Адерно, Хабермасса/. Такое молодежное движение призвано только разрушать существующее положение вещей, совершать путчистские

1/ Гегель. Соч., т. III, стр. 94.

2/ Гегель. Соч., т. I, стр. 46.

акции, но из-за своей абсолютной негативности и огульного отрицания всего существующего оно лишено позитивного, жизнеспособного идеала, реальной цели в будущем, а следовательно, оно неразумно, лишено действительно утверждающейся прогрессивности и обречено на поражение.

Гегель правильно указывает на то, что создание идеального будущего невозможно без связи с прошедшим, ибо диалектическое отрицание есть не только отрицание существующего, но и, в какой-то мере, его сохранение ^{1/}. Более определенно в теоретическом плане мысль о диалектическом отрицании прошлого развил В.И. Ленин в "Философских тетрадах", где он рассматривает "отрицание как момент связи, как момент развития, с удержанием положительного..." ^{2/}. Склонность юношеского сознания к огульному отрицанию прошлого и немедленной переделке мира одним рывком Гегель оценивает как плод недостаточной образованности. Последующее образование, которое получает юноша, устраняет юношескую порывистость и приводит к более правильному отношению к существующей действительности. Здесь юношество удерживает от изучения и познания истины не скромность, а ложная уверенность в безусловном обладании ею. "Старшее поколение, правда, возлагает свою надежду на юношество, ибо оно должно продолжать строить мир и двигать науку. Но эта надежда возлагается на юношество постольку, поскольку оно не останется таковым, каково оно есть, а поскольку оно возьмет на себя тяжелый труд духа" ^{3/}. Трудом духа Гегель считал познание истины. "Истина есть великое слово и еще более великий предмет. Если дух и душа человека еще здоровы, то у него при звуках этого слова должна выше вздыматься грудь" ^{4/}. По мнению Гегеля, юношество должно стремиться к познанию истины.

В какой-то мере Гегель прав, что существующая действительность не так всецело неразумна, как это рисуется незре-

1/ Гегель. Соч., т. I, стр. 46.

2/ В.И. Ленин. Полн. собр. соч.. т. 29, стр. 207.

3/ Гегель. Соч.. т. I, стр. 41.

4/ Там же, стр. 40.

лему, недостаточно обогащенному истинным познанием юношескому воображению; действительность разумна в том ограниченном смысле, поскольку она исторически возникла, имеет свои основания, является результатом закономерного развития из предшествующей истории, и поскольку в этой же действительности заложены тенденции роста новой, более совершенной действительности. Именно поэтому действительное разумно, а разумное действительно.^{1/}

В свете развиваемых Гегелем положительных идей о юношеской психологии резко проявилась и отрицательная сторона его учения. Нельзя сказать, что Гегель не понимал филистерского характера идеалов современного ему немецкого буржуазного общества, об этом он прямо говорит.^{2/} Но сам он был, как говорит Энгельс, порядочным филистером, буржуазным идеологом, крайне ограниченным либералом и, что особенно характерно, противником утопического социализма, а также и всякого возможного иного.^{3/} Гегель не заметил прогрессивных для юношества идеалов своего времени скорее всего потому, что вопреки принципиальной революционности своего диалектического метода он не был революционером по отношению к обществу. Что мог он предложить юноше взамен "негативной диалектики", вместо юношеского порыва перестроить мир немедленно с сегодня на завтра? Какой иной, реальный идеал и какие методы реализации идеала он предлагал? Прежде всего, Гегель призывал юношество познавать истину и разумность существующей действительности, несмотря на её филистерский характер. Непосредственная цель юноши "состоит в том, чтобы приобрести образование, которое сделало бы его способным к осуществлению его идеалов",^{4/} в результате чего юноша становится зрелым мужем. Далее Гегель говорит о том, что в процессе образования и более глубокого познания действительности оказывается, что юно-

1/ См. К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т. 21, стр. 274.

2/ См. Гегель. Соч., т. III, стр. 94.

3/ См. К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т. III, стр. 182; см. Гегель. Соч., т. VII, стр. 16.

4/ Гегель. Соч., т. III, стр. 94.

пешкие преобразовательные идеи в значительной мере скоропалительны, абстрактны и неосуществимы, а что осуществимо, то уже в значительной степени осуществлено, чего вначале "мечтательный дух юности постичь не в состоянии" 1/.

Переход юности во взрослое и зрелое состояние, как определяет Гегель, "из идеальной жизни в гражданское общество" может показаться "тягостным переходом в филистерскую жизнь", невозможность осуществления его идеалов "может ввергнуть его в ипохондрию", которой едва ли кому-либо удавалось избежать^{2/}. Какой же выход из этой ситуации может найти юность? Какой путь предлагает ему Гегель? Следует ли ему заявлять протест существующей реальности и продолжать борьбу за свои юношеские идеалы? На этот вопрос Гегель дает весьма консервативный, попповский ответ: "если человек не хочет погибнуть, то он должен признать, что мир существует самостоятельно и в основном закончен. Он должен принять условия, поставленные ему этим миром, и от их неподатливости отвоевать то, что хочет иметь для себя самого" 3/.

Отказываясь от плана полного преобразования мира и стремясь осуществить свои личные цели, страсти и интересы, взрослый человек, по Гегелю, поступает разумно. Добывая себе средства к существованию и действуя на пользу других, человек одновременно в своих частных занятиях реализует всеобщее, "люди во всех сферах своей деятельности могут найти для себя удовлетворение и почет, если они везде будут исполнять то, что по праву требуется от них в той особой сфере, к которой они принадлежат в силу случая, внешней необходимости или свободного выбора" 4/. Это освобождает человека от грусти об утраченном юношеском идеале. "Что в этих идеалах есть истинного, сохраняется в практической деятельности; только от не-

1/ Гегель. Соч.. т. III, стр. 94.

2/ Там же, стр. 95.

3/ Там же, стр. 94-95.

4/ Там же, стр. 95.

истинного, от пустых абстракций должен отделаться человек"^{1/}. Так просто Гегель заземляет юношескую идеальную романтику, без сожаления снимает несбыточную мечту реально-практической деятельностью человека.

Как же быть с диалектикой в социальной области? Полностью нельзя отрицать эволюцию общества, но, по Гегелю, революционные скачки не являются закономерностью развития существующего буржуазного общества, и это должно находить отражение в психологии взрослого человека. В сознании своем человеку следует признать мир законченным, и лишь непрестанно поддерживающим себя. Но в то же время нельзя не видеть, что мир медленно идет вперед в результате работы зрелого человека, которая способствует прогрессу. "Однако, — говорит Гегель, — поступательное движение мира происходит только благодаря деятельности огромных масс и становится заметным только при весьма значительной сумме созданного"^{2/}. Так социальный прогресс, по мнению Гегеля, совершается постепенно, в результате деятельности взрослых людей, которые разумно реализуют свои интересы с учетом объективных условий, не пытаясь резко изменять эти условия. Главная цель деятельности взрослого человека, к которой должен готовить себя юноша, направлена не на социальный прогресс, а прежде всего на осуществление своих разумных интересов. Что же касается социального прогресса, то он должен явиться результатом осуществления личных целей, личных интересов взрослых людей.

В современном Гегелю буржуазном обществе свой личный интерес предприниматель действительно ставил выше общественного, чтобы усилить или хотя бы сохранить свое положение предпринимателя. Руководствуясь разумным с точки зрения предпринимателя принципом, люди овладевают специальностью, оживаются со своим назначением, привыкают к своим занятиям и объективным обстоятельствам жизни. Такой привычкой завершается зрелый этап развития человека.

1/ Гегель. Соч., т. III, стр. 95

2/ Там же, стр. 95.

Призыв Гегеля к тому, чтобы юноша отказался от плана полного преобразования мира и приспособил свои личные интересы к существующей действительности, К.Маркс оценил не как простое заблуждение Гегеля, его примирение с религией и государством, а как его исходную буржуазную позицию и связанный с ней философский идеализм, как идеологию приспособления к филистерскому образу жизни.^{1/}

Гегель не дал достаточного разъяснения, почему же возникает столь резкая коллизия при столкновении идеала школьника с социальной действительностью. Этот момент весьма важен, поскольку в нем заключается противоречие между целью воспитания и образования юноши и фактической эффективностью буржуазного воспитания. Французские материалисты рассматривали воспитание как необходимое и полезное для личности и общества дело. Гегель показал важную и необходимую роль образования юноши, но оказывается, что это образование создает ложный, неистинный идеал.

В поисках объяснения противоречия, которое возникает между школьным образованием и действительно необходимой деятельностью юноши, нам помогает оценка, которую В.И.Ленин дал буржуазному образованию на III съезде комсомола. Он верно заметил, что буржуазные школы, преследуя классовые интересы, дают много неверных знаний, бесполезных юношеству, а подчас и вредных. В другой работе эту оценку В.И.Ленин непосредственно адресует Гегелю как профессору Берлинского университета, состоявшему на службе самодержавного Прусского государства и вынужденному поэтому защищать сохранность существующей действительности, считая ее разумной, и внушать эту идею юношеству.^{2/} Из этого не следует, что в буржуазных университетах нет прогрессивной профессуры. История дала много замечательных примеров, когда познание законов социального развития приводило профессоров к революционным поступкам, от которых Гегель удерживался. Но он вынужден был признать, что примирение идеала с действительностью, прис-

1/ См. К.Маркс и Ф.Энгельс. Из ранних произведений, стр.634.

2/ См. В.И.Ленин. Полн.сообр.соч., т. 1, стр. 339.

пособление к ней является весьма трудным процессом для юношества. Подобный пошибилизм органически ненавидел и критиковал В.И.Ленин, говоря о приспособленчестве ревизионистов в современном рабочем движении: "От случая к случаю определять свое поведение, приспособляться к событиям дня, к поворотам политических мелочей, забывать коренные интересы пролетариата... жертвовать этими коренными интересами ради действительных или предполагаемых выгод минуты, — такова ревизионистская политика"^{1/}. Гегель понимал, что отсутствие условий для осуществления идеала, лишает человека интереса и стимула к деятельности. Окончательная потеря идеала приводит человека к духовной и даже физической старости.

О старости человека Гегель судит по духовному состоянию, не принимая во внимание его антропологию и конкретный возраст. Примирением идеала с действительностью, снятием противоречия между ними заканчивается развитие деятельности человека, угасает его жизненность. Не испытывая досады и печали по поводу состояния окружающего его мира и уже не надеясь на улучшение этого состояния, человек становится стариком.

"Старик живет без определенного интереса, так как он отказался от надежды осуществить ранее лелеянные им идеалы"^{2/}, он думает, что общее, которое ему может встретиться, он уже всецело знает. Ум старика, по мысли Гегеля, обращен к тому прошлому, которому он обязан познанием общего.

"Но живя воспоминанием о прошлом и субстанциальном, он постепенно в такой же мере теряет способность удерживать в памяти частности данного момента и случайных обстоятельств, в то же время он крепко удерживает в своем духе прошлый опыт и считает своим долгом проповедовать его более молодым"^{3/}. Говоря о старости, Гегель прежде всего имеет ввиду духовно-интеллектуальную сторону жизни индивида, силу его духа, силу индивидуального сознания и способность к познанию всеобщего.

1/ В.И.Ленин. Полн.собр.соч., т. I7, стр. 24.

2/ Гегель. Соч., т. III, стр. 96.

3/ Гегель. Соч., т. III, стр. 97.

Возрастная психология человека рассматривается Гегелем в последовательном развитии по триадической схеме: детство, юность и зрелость-старость. Состояние старости Гегель рассматривает именно в плане старения индивидуального сознания, старения духа, от которого зависит и старение всего организма. Дух познания, лишившийся диалектического противоречия как источника своей силы, постепенно угасает и ведет индивида к смерти.

Возрастное изменение человеческой психики, по Гегелю, проходит три ступени развития и сопровождается процессом взаимодействия рода с единичностью. "Отсутствие противоположностей, к которому приходит организм" - рутинная привычка - "есть покой мертвого"^{1/}.

Вжившийся в филистерскую действительность человек /как индивид/ умирает, но утешением для него служит бессмертие человеческого рода, ибо "смерть лишь непосредственной единичной жизненности есть рождение духа"^{2/}. Этой мыслью Гегель ярко подчеркивает первичность и вечность духа. Бесконечное в духовной жизни человечества - это творимые им духовные ценности мышления, наука, идея. В коллективной духовной деятельности индивида в отдаленном будущем реализуются в совершенной форме его идеалы. В этом, по мысли Гегеля, состоит социальная эволюция и суть исторического прогресса.

Несмотря на явно выраженный идеализм и некоторую консервативность взглядов, в учении Гегеля о возрастном развитии психологии человека есть много ценных мыслей, которые можно использовать в теории воспитания молодого поколения, и которые, безусловно, используются при создании определенных систем воспитания.

Призыв Гегеля познавать истину находит особый отклик в период научно-технической революции, когда образование молодежи приобрело невиданные ранее масштабы, когда наука становится непосредственной производительной силой общества, ускорителем его прогрессивного восхождения.

1/ Гегель. Соч., т. II, стр. 546-547.

2/ Гегель. Соч., т. I, стр. 329.

ГЕГЕЛЬ И ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ В РАЗВИТИИ КУЛЬТУРЫ

В богатейшем философском наследии Гегеля, охватывающем все отрасли современного ему знания, огромное место занимает исследования, направленные на выяснение вопросов развития человеческого общества. Социологические идеи Гегеля органически связаны во всем характером его философии, с его методом и системой. Эти идеи изложены им не только в "Феноменологии духа", "Философии истории", "Философии права", "Лекциях по эстетике", но в той или иной форме нашли свое отражение во всех составных частях его грандиозной философской системы. Из его многочисленных социологических идей в данном случае нас интересует концепция духовной культуры, главную нить развития которой Гегель видел в прогрессивно-гуманистической направленности. Как нам представляется, и социологические концепции Гегеля, и его концепция гуманизма действительно могут быть раскрыты и представлены только через особенности всей его философии в целом, в которой, как в фокусе, собраны творческие искания предшествующего философского развития и дано новое решение ряда коренных философских и социологических проблем.

Место Гегеля в истории духовной культуры человечества определяется тем, что он дал нового в сравнении со своими предшественниками, на какие требования современной ему мысли отозвался, на какие методологические вопросы науки ответил. Следует отметить, что в определенном смысле достижение Гегеля в философских вопросах культуры является отправным пунктом дальнейшей творческой разработки вопросов культуры уже на основе качественно новой научной методологии диалектического и исторического материализма. Философское и социологическое наследие Гегеля, его диалектический метод по своим масштабам и глубине мыслей обрели энциклопедический характер.

Исходным пунктом гегелевской философии является его понимание философии как "абсолютного знания", которое объединяет и синтезирует в себе все отрасли знания. Стержнем этой философии, как известно, является абсолютная идея. Сообразно с ходом развития этой мистической идеи, система Гегеля делится на три части: логику, философию природы и философию духа. В "Философии духа" Гегель рассматривает в мистифицированной форме историю отдельного человека и всего человечества. Пройдя ряд ступеней дух, по Гегелю, обретает себя в человеке. Сначала дух является в форме субъективного духа /антропология и психология/, потом он объективируется, превращается в объективный дух /право, мораль, гражданское общество, государство/. Закончив свое развитие и найдя свое воплощение в государстве, объективный дух становится абсолютным духом /искусство, религия, философия/. Хотя и в мистифицированной форме Гегель высказывает ряд весьма плодотворных мыслей об истории человечества как закономерном процессе, о теории и истории человеческой культуры, о свободе воли и исторической необходимости, о социальном отчуждении, неравномерности в развитии культуры человечества, о враждебности буржуазного общества искусству, об идеале "свободного человека" и т.д.

История, по мнению Гегеля, есть прогресс в сознании свободы, прогресс, который должен быть понят в его необходимости. Восток знал только одного свободного человека — царя, все остальные были рабами. В античной Греции и Риме уже часть общества оказалась относительно свободной. Христианство /переход к новому миру/ утвердило новый принцип: "равенство и свободу" всех людей, независимо от их положения. Этот принцип, будучи утвержден сначала только в религии, постепенно завоевал все остальные области жизни. Высшим воплощением его, по Гегелю, является сословная прусская монархия, в которой нашел полное осуществление принцип разумной свободы /познанной необходимости/. Нетрудно заметить, что гегелевское понимание историзма, при всем своем прогрессивном значении, ограничено сословно-буржуазными рам-

ками тогдашней эпохи.

Идеалистическая система Гегеля глубоко противоречит его собственному диалектическому методу. Диалектический метод, пронизывающий философию Гегеля, диктовал ему конкретно-историческое рассмотрение духовной культуры. Но остальные политические взгляды, пронизывающие философскую систему, логически приводили его к ложным утверждениям о превосходстве одних народов и их культур перед другими народами и культурами, о превосходстве религии как формы познания над искусством, о деградации художественной культуры в процессе поступательного развития истории и т.д.

Выйти за пределы этих противоречий Гегель было не суждено. Этот выход возможен только на пути революционного преобразования капитализма в социализм и коммунизм, теоретической основой которого стала философия марксизма-ленинизма. Подлинный гуманизм возможен только в практической борьбе рабочего класса и всех трудящихся за революционно-прогрессивное обновление мира, за демократию, социализм и коммунизм.

Диалектика исторического процесса состоит и в том, что вместе с революционным преобразованием капиталистического общества значительно углубляется процесс гуманизации социалистической культуры.

Основоположники марксизма-ленинизма решительно выступали против обоснования социализма лишь моральными принципами. Гуманизм социалистический – это гуманизм действенный, глубоко осознанный. Марксистский гуманизм не является абстрактным, он выдвигает конкретного человека: "Предпосылки, с которых мы начинаем, – писали К.Маркс и Ф.Энгельс, – не произвольны они – не догмы: это – действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Это – действительные индивиды, их деятельность и материальные условия жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью. ... Первая предпосылка всякой человеческой истории – это, конечно, существование человеческих индивидов"^{1/}.

^{1/} К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т. 3, стр. 18–19.

Предпосылки социалистической культуры возникают в ходе освободительной борьбы пролетариата. Опыт развития культуры в Советском Союзе, в странах социализма ясно показывает, как влияет на развитие духовной жизни общественный строй, свободный от эксплуатации и классового неравенства. Сколько бы ни старались идеологи капитализма умалить и исказить значение коммунистического общества для культурного развития, жизнь подтверждает положение Маркса о том, что капитализм враждебен искусству, а коммунизм способствует его развитию.

Превосходство социализма перед капитализмом в области развития культуры проявляется в следующем. Социализм в корне подрывает основы социального отчуждения и тем самым создает объективные предпосылки для всестороннего и гармонического развития личности и широких народных масс. Социалистическое общество в ходе своего развития создает все необходимые условия для ликвидации тех глубоких противоречий, которые свойственны культуре капитализма, и кладет начало равномерному и гармоническому развитию всех звеньев духовной культуры на основе идеологии марксизма-ленинизма. При социализме наиболее полно раскрывается творческая созидательная сила науки, литературы и искусства, развивающая и объединяющая сущностные силы человека, его ум, волю, чувства. Социалистический гуманизм, в отличие от гуманизма прошлых эпох, означает, что свобода и развитие отдельного человека тесно связаны со свободой и развитием всего общества. В условиях социалистического общества всестороннее развитие литературы и искусства всех социалистических наций и возрастание их роли в воспитании трудящихся вызвали к жизни новый тип творческого культурного содружества, принципиально отличный от того, который существовал и еще существует в капиталистических странах. Социалистический реализм является тем художественным методом в литературе и искусстве, который в процессе своего исторического развития с наибольшей полнотой дает возможность не только культуре в целом, но и отдельным ее элементам выявить свои специфические возможности, найти

свое место и важное значение в общественной жизни.

Все это вместе взятое и создает необходимые предпосылки для становления культуры подлинно гуманистической. Теория социалистического гуманизма является основным содержанием марксистской идеологии. Гуманизм не просто черта марксистской идеологии, а ее внутренняя сущность, ее основное содержание.

КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ РЕЛИГИОЗНОЙ КОНЦЕПЦИИ ГЕГЕЛЯ В "ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА"

В „Предисловии“ к „Феноменологии духа“ Гегель сформулировал следующую задачу предполагавшейся „Системы наук“: „понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект“^{1/} Этим он подтвердил свою верность принципу тождества субъекта и объекта, но вместе с тем, это и новая постановка проблемы тождества. Известно, для Шеллинга постижение тождества субъекта и объекта мыслилось в форме мистического озарения, интеллектуальной интуиции. Гегелю переход от простого к сложному в постижении истины представлялся долгим и тернистым. „Феноменология духа“ – грандиозная „одиссея духа“, в которой абсолют, прежде чем познать себя /а это познание, самораскрытие возможно только как результат, процесс /проходит в своем развитии ряд ступеней – от сознания до абсолютного знания. В этом движении дух должен перейти в понятие, „чтобы совершенно растворить в нем форму предметности“.

Важность религии в понимании процесса становления абсолюта „самим собой для себя“ Гегель подчеркивал неоднократно /можно сослаться на его слова о том, что „снятое искусство равняется религии, снятая религия равняется абсолютному знанию“/. Смысл религиозной концепции в „Феноменологии духа“ заключается в том, что в религии, по замыслу Гегеля, достигается формообразование духа – „в себе и для-себя – бытия“. Исследуя становление, процесс самопознания духа, Гегель попутно ставит и решает ряд религиозно-философских проблем. Основные моменты, которые составляют основу и цель религиозной концепции, могут быть сведены к следующему: 1/ обоснование гносеологических функций веры и выявление возможностей религиозной формы познания; 2/ исследование индивидуального религиозного сознания с точки зрения его структуры, содержа-

^{1/} Гегель. Соч., т. IV. М., 1959, стр. 9.

ния, а также развития; 3/ применение принципа историзма при анализе религии как формы общественного сознания и в философской истории религий.

Несмотря на то, что взгляды на религию, изложенные Гегелем в "Феноменологии духа", представляют логическое завершение его предшествующих религиозно-философских исканий, они являются для него и новой отправной точкой. "Феноменология духа" – истинный исток и тайна гегелевской философии. Эта Марксова характеристика применима и к его "феноменологической" концепции религии: диалектический подход к религиям, богатство мыслей, гениальные находки получили развитие в "Философии духа", "Философии истории", "Лекциях по философии религии" и в других сочинениях.

В марксистской философской литературе имеется ряд фундаментальных исследований философии Гегеля, его диалектического метода. В этих работах в связи с решением различных проблем дана и общая оценка его религиозных взглядов. В 1970 году появилась статья Е.П.Ситковского "Философия Гегеля и вопросы религии",^{1/} в которой автору удалось решить ряд вопросов, связанных с данной темой. В историко-философской и атеистической литературе "Феноменология духа" под таким углом зрения не исследована. На наш взгляд, назрела необходимость такого исследования. Она диктуется и характером идеологической борьбы, которая ведется вокруг Гегеля между религией и атеизмом.

Исследуя "Феноменологию духа", нельзя не обратиться к юному периоду жизни великого философа, когда он изучал экономические и политические проблемы, натурфилософию и логику, философию И.Канта, И.Г.Фихте, Ф.Шеллинга и др. В это же время он формулирует свой принцип диалектического тождества субъекта и объекта. Борьба с рефлексивной философией, полемика против субъективизма в гносеологии, критическое усвоение философии тождества Шеллинга – это не только предпосылки для создания собственной системы. Формирование основ сис-

1/ См.: Вопросы научного атеизма. Вып. 10. М., "Мысль", 1970.

темы абсолютного идеализма, создание идеалистического диалектического метода неразрывно соединены с новыми принципами осмысления религии: поиск путей к более полному и объективному познанию одновременно ведет Гегеля, в силу идеалистичности его взглядов, к утверждению тезиса о необходимости религии как ступени познания, к формированию новых принципов философии религии.

В дофеноменологический период анализ религии ведется Гегелем преимущественно с этико-мировоззренческих позиций. Развитие элементов диалектики ведет к признанию теоретико-познавательной стороны религии в качестве одной из главных. Это позволяет Гегелю в "Феноменологии духа" рассматривать религию как форму познания абсолютной истины. Другие стороны религии, прежде всего осмысление ее как нравственной ценности и идеологического гаранта существующего порядка вещей не снимаются совершенно, но приобретают вспомогательное значение.

"Феноменологический" анализ религии — это, в сущности, сочетание спекулятивных принципов с историческим рассмотрением её, исследование и обобщение действительного многообразия религиозных форм сознания. Реализация принципа содержательного анализа, диалектический подход к истории развития религии подводит Гегеля к утверждению, что самопознание духа и одновременно его откровение представляет собой трехступенчатый процесс и каждой ступени развития духа соответствует определенная форма религии. Анализ религии встречается на ступени сознания, самосознания /несчастное сознание/, на ступени разума /представления о подземном мире, роке/, духа /борьба просвещения и веры, нравственная религия, абсолютная религия/. Своеобразие структуры "Феноменологии" и диалектического метода приводит к тому, что на каждой новой ступени развития духа Гегель вновь и вновь возвращается к анализу религиозных феноменов.

Простейшие религиозные феномены возникают, по мнению Гегеля, в чувственном сознании из противоречий восприятия, когда наряду с непосредственным восприятием предметов, формируются представления о сверхчувственном или "внутреннем

содержании в наличном предметном бытии. Это — возникновение первичного религиозного феномена. Субъективная форма религиозных феноменов и на следующей ступени развития духа — самосознания. Анализируя противоречия "несчастливого сознания", Гегель в форме противоречия между божественной личностью и эмпирическим субъектом формулирует противоречие между потусторонним и земным миром. Его анализ "несчастливого сознания" — это попытка вскрыть некоторые черты христианского мировосприятия, в сущности своей, раздвоенного, внутренне противоречивого. В последующих главах "Феноменологии духа" и в "Лекциях по философии религии" религия выступает не только в качестве феномена субъективного сознания, но, преимущественно, как форма общественного сознания, в конкретно-исторических проявлениях — как "естественные" религии, протестантизм, католицизм и др.

Для Гегеля религия значима и как форма общественного сознания, и как определенная ступень процесса познания. Преимущественно гносеологическая функция религии ставит его перед необходимостью показать её сущность и соотношение с другими ступенями познания.

Религия не изобретение человека, заявлял Гегель, а продукт божественного духа, поэтому момент мышления в его полной всеобщности является существенным элементом религии. Однако, поскольку религия является откровением абсолютной истины в сфере представления, то естественно, что элемент всеобщности выступает также и в форме представления. Предметом философии абсолютного идеализма, как и религии, Гегель делает "бесконечное" — бога, дух, свободу: "Предмет религии как и философии есть вечная истина в самой ее объективности, бог... и определение бога. Философия не мудрость мира..., не познание внешней массы эмпирического бытия и жизни, а познание того, что является вечным. что есть бог и что проистекает из его природы".^{I/}

Для Гегеля религия как ступень познания выше рассудоч-

I/ G.W.F.Hegel.Vorlesungen über die Philosophie der Religion.
Hrsg.v.H.Glockner.Bd.15.Stuttg.,1928,S.37.

ных и иррациональных форм познания, обыденного сознания. Поэтому анализ религии как формы общественного сознания он начинает с борьбы религии и просвещения. Источник борьбы просвещения и веры возникает у Гегеля из признания раздвоенности духа внутри самого себя: дух "начерчивает в своей предметности стихии ... один из своих миров, царство образованности, и противопоставит ему в стихии мысли мир веры, царство сущности. Но оба мира, достигнутые духом, который утратив самого себя, уходит внутрь себя, постигнутые понятием, ввергаются в хаос и революционируются здравомыслием и его распространением — просвещением; и царство, выросшее и разделившееся на посюстороннее и потустороннее, возвращается в самосознание"^{1/}. Поскольку история, в том числе история религии, в абсолютном идеализме есть история самопознания идеи, развитие духа является углублением сознания свободы, то встает вопрос: а в какой мере способствует этому просвещение?

Просвещение, будучи сложным общественным явлением, получило противоречивую оценку в религиозно-философских и философских течениях того времени. Религиозно-мистической реакцией на просвещение и критицизм, в том числе на теологию просвещения, рассудочную теологию, явилось учение И.Г.Гамана, Ф.Шлейермахера и др. Гаман критиковал просвещение и рассудочную теологию, основываясь на библейском откровении. С позиций учения о непосредственном знании он попытался переосмыслить роль М.Лютера в истории христианства на основе выдвинутого им теоцентрического понимания истории. Гегель, как и Гаман, выступил против просвещения и рассудочности, но не с иррациональных и религиозно-мистических, а с рационалистических позиций.

Гегелевский критицизм по отношению к просвещению определяется природой лежащего в его основе здравомыслия, а также особенностями самой абсолютной философии, в том числе отношением философа к материализму и идеализму. Здравомыс-

^{1/} Гегель. Соч., т. IV, стр. 235.

лие для Гегеля внутренне противоречиво как с точки зрения его познавательных возможностей, так и в связи с его отношением к вере. Просвещение оказалось неспособным вести последовательную борьбу против религии, а некоторые его представители стремились привести веру в гармонию с принципами разума, полагая при этом, что повседневная религиозность и есть истинная сущность религии. Гегель признает веру формой откровения духа. Но вместе с тем религия для него, как и здравомыслие, — форма самопознания духа, т.е. религиозной вере присуща гносеологическая функция. Это утверждение служит Гегелю основой для примирения здравомыслия и веры, и он оправдывает как одну, так и другую сторону.

Критический пафос Гегеля исходит из этой же попытки примирения веры и знания. Он критикует не только утилитарный метафизический подход просвещения к религии, но и направляет свою критику против христианства в той мере, в которой оно являлось оплотом феодализма, деспотизма и суеверия.

В принципе Гегель сочувственно относится к целям здравомыслия, что не мешает ему подвергнуть критике взгляды просвещения на религию. Известно, что просветители связывали происхождение религии с обманом народных масс или говорили об искажении ее сущности в угоду властимушам. И Гегель в разделе о "несчастном сознании" писал об искажении католицизмом духа христианства. Но религия имеет глубокие корни, и Гегель пытается в противовес просветителям-метафизикам истолковать ход религиозной истории как необходимый, применяет исторический подход к религии. Он выступает против концепции заблуждения и обмана, согласно которым исчезает объективная необходимость развития религии, а история религий представляется как регресс от простой к разумной первобытной религии к современным извращенным религиям. Для Гегеля переход от простых, естественных религий к религии откровения — это прогресс в осознании свободы, процесс самопознания абсолютной идеи.

Гегелевская критика субъективно-идеалистических, ненаучных догадок о происхождении и развитии религий оказалась весьма эффективной. На эту заслугу Гегеля указал Ф.Энгельс: "Взгляд на все религии, а вместе с тем и на христианство как на изобретение обманщиков, — взгляд, господствовавший со времени вольнодумцев средневековья вплоть до просветителей XVIII века включительно, — оказался уже неудовлетворительным с тех пор, как Гегель поставил перед философией задачу показать рациональное развитие во всемирной истории"^{1/}.

Гегель отвергает радикализм и односторонность просветительского отрицания религии, подчеркивая при этом недостаточность лежащего в его основе рассудочного познания.^{2/} Рассудочная теология, романтический иррационализм и т.д. остаются "внешними" по отношению к "бесконечным" категориям абсолютного идеализма, познаваемым лишь в мышлении. Для эмпиризма и иррелигиозных течений рассудочной философии эти категории, как и сама религия, представляют что-то случайное, не содержат в себе объективность и внутреннюю необходимость.

В.И. Ленин обратил внимание на тот факт, что конечное познание отвергается Гегелем и в интересах религии. Он выписал следующие слова Гегеля: "Если же данный материал созерцания и многообразие представления берутся как реальное в противоположность мыслимому и понятию, то это такой взгляд, отказ от которого служит условием не только философствования, но предполагается уже религией; как возможны потребность в ней и её смысл, если беглое и поверхностное явление чувственного и частного еще считается за истину?" Здесь же В.И. Ленин делает пометку о Гегеле, сравнивая его с Кантом: "более последовательный идеалист хватается за Бога!"^{3/}

1/ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19, стр. 306.

2/ Гегель обрушивается с резкими нападками не только на рассудочное познание, но и на другие формы "конечного познания" /эмпиризм, иррационализм и др./, поскольку они не адекватны содержанию "бесконечных категорий".

3/ В.И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 152.

Гегель отметил противоречивость здравого смысла в оценке объекта веры: он целиком представляется в чувственной форме, что лишает его разумности. Оно говорит о вере, что "ее абсолютная сущность есть кусок камня, деревянный чурбан, у которого есть глаза..."¹ Просвещение делает из объекта религиозного почитания преходящую вещь и оскверняет этим воззрением веру, поскольку ложно приписывает ей это воззрение, с чем Гегель совершенно не согласен: вера почитает фактически не камень или дерево или вообще чувственную вещь. Истинное содержание веры, — отметил Гегель, — абсолютный дух.

Просветительское отрицание веры интерпретируется Гегелем преимущественно как критика в адрес католицизма. Однако он не мог не видеть, что эта критика содержит элементы атеизма, а не только католицизма. Гольбах, Дидро и другие выступили как атеисты, а не реформаторы католицизма. Они критиковали не только христианство, но и другие религии. Филлистерство Гегеля проявляется в том, что он защищает веру с "высоты" протестантского образа мысли и отличие его от фейербаховской атеистической критики религии несомненно.

Конечный вывод Гегеля — между миром здравого смысла и веры существует глубокая взаимосвязь, но она не достигнута в религии просвещения. Просвещение опустошает небо, побеждает веру, но и само распадается в вопросе о предмете веры на верующее просвещение, принимающее бога в конечном счете без всяких антропоморфных определений, т.е. как абсолютное существо /деистическое крыло/ и неверующее просвещение, понимающее бога как чистую материю /атеизм/. Итак, борьба просвещения и веры завершается возникновением "просвещенной" веры, определенным синтезом веры и знания /деизм, теология просвещения/ и атеизма.

Стремление восстановить позиции религии, осмеянной и отброшенной просветителями-атеистами, или признанной Кантом

¹ Гегель, Соч., т. IV, стр. 297.

необходимой лишь в качестве убеждения практической веры, и вернуть ей авторитет, заставило Гегеля попытаться примирить веру и знание, или точнее, представить веру как знание. Преодоление разграничения веры и знания в философии Гегеля совершается превращением внешнего противопоставления религии и знания, в различие в рамках его философской системы между рассудочным и спекулятивным мышлением, между представлением и мышлением.

Гегелевская концепция религии субъективно направлена против атеизма и в то же время – это своеобразный шаг к научному пониманию религии. Она показывает, что в некоторых отношениях Гегель сделал шаг назад по сравнению с просветителями, но, вместе с тем, во многих отношениях она выше, богаче, глубже, чем у просветителей. Она обращена не только против материализма и атеизма просветителей. Гегель вскрыл и действительные недостатки их отрицания религии – метафизичность, вульгаризацию, неспособность проникнуть в сущность религии как объективно обусловленного явления, как формы общественного сознания.

В.И. Ленин в работе "О значении воинствующего материализма" писал о необходимости издавать боевую атеистическую литературу конца XVIII в., замечая при этом, что "и ненаучного и наивного найдется немало в атеистических произведениях революционеров XVIII в."¹ Научный атеизм учитывает не только то, что дали атеисты до Гегеля, но и то новое, что дали Гегель и Фейербах в понимании религии.

Концепция религии в "Феноменологии духа" интересна не только тем, что религия рассматривается в сфере субъективного духа /сознание, самосознание, разум/ и объективного, и тем, что здесь прослеживается, сравнительно с ранними произведениями, диалектический и теоретико-познавательный подход к религии, но и уделяется значительное внимание этико-мировоззренческой стороне религии. Это и закономерно, т.к. признание религии формой общественного сознания – это утвер-

¹/ В.И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 45, стр. 26.

ждение и ее гносеологической и мировоззренческой функции.

Исследователи уже обращали внимание на то, что последний посвященный религии раздел "Феноменологии духа" существенно отличен от предшествующих. И дело в данном случае не в том, что здесь налицо философская история религий, а в расширенном толковании религии, вплоть до того, что искажается объективно существовавшее в определенные исторические периоды соотношение форм идеологии. Например, гегелевская характеристика греческого мира неразрывно связана с трактовкой античности Просвещением. Искусство он включил в религию, считая эстетическое отражение зависимым от религии, но в то же время "выступление искусства на сцену истории знаменует собой гибель религии, еще прикованной к чувственной внешности" ^{1/}. Идеалистическое понимание общественной жизни привело Гегеля к переоценке роли религии в общественной жизни, не говоря о целиком ложной посылке о ее познавательных возможностях.

Религиозные феномены, соответствующие моментам наличного бытия духа – сознанию, самосознанию, разуму и духу /непосредственному духу/ – представляют ступени развития и одновременно "элементы развитой формы религии". Их совокупность в снятом виде содержится на более высокой ступени развития религии, рассматриваемой Гегелем как религия откровения, или христианство. Принцип историзма в его конкретном применении позволяет в философской истории религии обосновать сохранение в развитой форме религии в снятом виде предшествующих феноменов религиозного сознания. Поэтому последовательное рассмотрение религиозных проблем в "Феноменологии духа" есть ни что иное, как "конструирование" различных моментов абсолютной религии. Это и понятно, если учесть, что Гегель идет от понятия религии вообще к ее исторически конкретным проявлениям, и к христианству как высшему воплощению идеи религии. Завершение развития религии, подчеркнул Гегель, состоит в том, чтобы "тот и другой /дух в своем мире и дух в религии. – А.А./ стали равными друг другу, не только

^{1/} Гегель. Соч., т. III, М., 1956, стр. 348.

в том смысле, что действительность духа охвачена религией, но и наоборот, чтобы она стала для себя действительным как себя сознающий дух и предметом своего сознания"^{1/}.

Гегель пытается показать, что становление религии вообще, ее всеобщих моментов, совершается постепенно, причем, это становление, поскольку дух существует в определенных формообразованиях, проходит несколько ступеней, на каждой из которых налицо не только отдельные стороны религии вообще, но и в связи с тем, что дух существует в определенных формообразованиях, каждая ступень его развития содержит "определенности самой религии". Таким образом, для Гегеля религия как социальное явление неразрывно связана с развитием общества. Правда, идеалистическое понимание практики как абстрактно-духовной деятельности сводит в данном случае основу гегелевского историзма к идеальному — к "духу народа", т.е. конкретным историческим формам общественного сознания.

Путь восхождения духа от несовершенных форм религии имеет, по Гегелю, три ступени: понятие, или естественная религия; искусственная религия. И, наконец, религия откровения, в которой снимается односторонность первых двух. При этом в естественной религии дух существует в форме сознания, в искусственной — самосознания, в религии откровения — как единство сознания и самосознания.

Согласно церковной традиции христианство считается богооткровенным. Естественные религии — результат заблуждения, отпадения от "истинной веры"—случайны. Философская история религий Гегеля оправдывает естественные религии как закономерные ступени откровения бога. Более развитые религии диалектически "снимают" предшествующие ступени. Развитие религии является "истинной теодицеей", он показывает все продукты духа, всякую форму его самопознания как необходимую, потому что "дух является живым, деятельным и побуждающим к тому, чтобы проникнуть через ряд своих проявлений

^{1/} Гегель. Соч., т. IV, стр. 364.

к осознанию самого себя как всей истины".^{1/} В религии откровения достигается формообразования в-себе и для-себя - бытия. Божественную сущность в этой религии "знают как дух, как сущность, которая по существу есть самосознание".^{2/}

Отношение Гегеля к абсолютной религии - это прежде всего его отношение к проблеме триединства - этому религиозному аспекту процесса перехода логической идеи из "царства теней" в действительный мир и ее самопознание. Сущность этого процесса Гегель рассматривает в ряде других работ, а поэтому лишь отметим, что по субъективному замыслу логическая идея, ее инобытие и абсолютный дух, осознавший себя в духе конечном, должны стать аналогом христианской троицы. Но объективно, независимо от замысла, абсолют не представляет собой единства трех лиц в одном, а существует как временной процесс перехода одного в другое. У Гегеля, по словам Ф.Энгельса, "тройственность остается градацией моментов в развитии бога, если уж непременно хотят думать, что таковой в его системе имеется".^{3/}

Идея развития, являющаяся "рациональным зерном" гегелевской диалектики, в таком ее приложении не согласуется с теологией. Еще С.Кьеркегор считал принцип развития неприемлемым как для структуры абсолюта, так и для его познания. В теизме бог, в отличие от гегелевского абсолюта, лишен становления, развития. "Становящийся бог" Гегеля выступает сначала как бог-отец, затем - в Христе - как сыни и искупитель, и, наконец, как святой дух в общине. "Однако, эти три образа, - по мнению западногерманского католического теолога И.Ратцингера, - рассматриваются только как маски бога, которые что-то свидетельствуют о нас, но не о самом боге"^{4/}.

1/ G.W.F.Hegel.Vorlesungen über die Philosophie der Religion.

Hrsg.v.H.Glockner.Bd.15.Stuttg.1923,S.100.

2/ Гегель. Соч., т. IV, стр. 404.

3/ К.Маркс и Ф.Энгельс. Из ранних произведений, стр. 429.

4/ J.Ratzinger.Einführung in das Christentum.München,1968,
S.130.

Религия откровения в абсолютном идеализме — это ступень, на которой понятие религии реализуется полностью. И тем не менее, эта ступень самопознания духа, где он постигается в представлении, не есть высшая. Истинная форма самопознания духа, ступень абсолютного знания — мышление. Переход духа из формы представления в понятие и растворение в нем формы предметности ставит проблему соотношения философии и религии. Много внимания ей Гегель уделяет не только в "Феноменологии духа" но и в "Философии духа", "Логике", "Лекциях по философии религии".

Сама гегелевская постановка проблемы соотношения философии и религии свидетельствует о признании им религии более низкой ступенью познания, чем философия. В связи с этим небезынтересно рассуждение Гегеля о патристике и схоластике: отцы церкви, хотя они и мыслили очень спекулятивно, и схоласты не являются философами в полном смысле слова, поскольку у тех и других мысль не конструируется из себя, а связана с предпосылками с конечным и не познает себя абсолютной истиной. Только в абсолютном знании идея может стряхнуть с себя прах инобытия. Здесь же может быть постигнута истина триединства в ее глубочайшем смысле.

Гегелевское положение о познавательной способности религии критикуется теологами за его половинчатость, именно за то, что религия поставлена им ниже философии; прогрессивная философская мысль критикует его за признание религии формой знания.

В современную эпоху субъективизм, иррационализм, религиозность и т.д. свидетельствуют о разложении буржуазной идеологии, философии, морали. В новейшем идеализме усилилась путаница и эклектичность, за которыми в конечном счете нельзя видеть борьбу против диалектического материализма, прислужничество фидеизму. Этой цели служат и новейшие "прочтения" Гегеля, при помощи которых "экзистенциализированный", "теологизированный" и т.д. Гегель используется для дискредитации или "обогащения" марксизма. "Теологизация" преследует не защиту интересов религии, а сугубо идейно-политические цели. Многие буржуазные философы и теологи /Д.Ландгребе,

К.Швейцер и др./ истолковывают абсолютный идеализм как теологическую философию или философскую теологию. Расширительно трактуя понятие религии, Ландгребе отмечает, что гегелевская философия теологична в том смысле, что ее высшей темой было высшее бытие, абсолют как источник мира, существующий в целом. Для Швейцера Гегель – "верующий реалист", мышление Гегеля целиком теологически "ориентирован".

Характеризуя отношение Гегеля к религии, К.Маркс отметил, что сама природа гегелевской спекуляции такова, что "не может быть и речи о том, что Гегель просто приспособился к религии, к государству и т.д." В "Феноменологии духа" и в других работах нельзя не увидеть противоречие между самосознанием философа и действительным смыслом гегелевского решения религиозно-философских проблем. Гегель утверждал, что его взгляды не расходятся с вероучением и культом протестантской ветви христианства. Он лишь полагал, что в христианстве те истины, которые он обосновывал спекулятивно, выражены в форме представления. Но теологи придерживались и придерживаются другой точки зрения. И действительно, нельзя не отметить, что теизм признает бога как трансцендентное, потустороннее, для Гегеля существует только имманентное. Ни в "Феноменологии духа", ни в других произведениях Гегель не высказывался в пользу бессмертия индивидуальной человеческой души, тогда как религия без признания бессмертия души теряет смысл.

Признание сверхъестественных сил противопоставляет теизм гегелевскому рационализму, панлогизму. Согласно христианской традиции знания людей о боге никогда не могут быть идентичными "с его собственным словом и знанием о себе". Однако Гегель утверждает противоположное: бог познает себя в конечном духе, или человечество /община верующих/ имеет абсолютное знание о боге.

Итак, теологи не без основания критиковали Гегеля за панлогизм, пантеизм. Хотя, как известно, из проникнутых свободомыслием и независимостью принципов Гегель нередко делал осторожные, даже не либеральные выводы, на что обра-

тили внимание Ф.Энгельс и Н.Г.Чернышевский, критика Гегеля богословами за перечисленные выше "грехи" обоснована. Субъективно помыслы Гегеля связаны с верой в бога, направлены а модернизацию христианства. Объективно его философия религии с ее абсолютом далека от вероучения христианства, модернизация религии, основываясь на принципах абсолютного идеализма, нередко так далеко уходила от церкви и христианства, что практически противоречила им. Теологи не могли не заметить, что гегелевский пантеизм абсолютного процесса превращается в атеизм обоготворения человека у Л.Фейербаха, а возвышение абсолютного духа над миром и человеком они принимают за пустую абстракцию. Они, безусловно, правильно поняли связь гегелевских посылок с выводами Фейербаха о том, что абсолютное существует только в человеке и через него.

ПРОБЛЕМА ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ИСКУССТВА И РЕЛИГИИ
В ЭСТЕТИКЕ ГЕГЕЛЯ

Достоинством гегелевской философии, как известно, был ее историзм. Исторический подход к анализу различных сторон действительности, и в частности, к анализу общественного сознания, позволил Гегелю, хотя и в мистифицированной форме, обнаружить универсальный принцип развития мира.

Вместе с тем, этот подход в сочетании с диалектическим методом его философии дал возможность Гегелю рассматривать историю духовной культуры как процесс сложного взаимодействия ее различных сторон, различных форм ее существования. В частности, в своей "Эстетике" Гегель рассматривает саморазвитие абсолютного духа в форме искусства в сложном взаимодействии с религией и философией. Этот методологический принцип оказался плодотворным, несмотря на те ограничения, которые накладывает догматическая объективно-идеалистическая система, наиболее ярко выраженная в универсальном принципе триадического развития всего сущего.

Гегель высказал мысль о том, что религия как всеобщее сознание истины составляет существенную предпосылку для искусства. И искусство, и религия, и философия выражают абсолютный дух в различных формах: философия в понятиях, религия в представлениях, искусство в образах. А образное выражение духа — самое несовершенное. Поэтому, опираясь на религию /отражение абсолютного духа в представлениях/, оно становится более совершенным. "Оно /изящное искусство — Е.Я./ лишь тогда разрешает свою высшую задачу, — говорит Гегель, — когда оно становится в одном общем кругу с религией и философией и является только одним из способов познания и выражения божественного ... Изящное искусство часто служит ключом для понимания мудрости и религии, а у некоторых народов исключительно лишь оно служит таковым ключом. Это свойство обще искусству с религией и философией; однако оно своеобразно отлично от последних в том отношении, что даже самые возвышенные предметы оно воплощает в чувственной форме..."^{1/}.

I/ Гегель. Соч., т. XII, стр. 8.

Защищая религию с объективно-идеалистических позиций, Гегель утверждает, что искусство близко к религии и потому, что в искусстве проявляется духовный мир человека, близкий и божественному духу: "Бог есть дух, и единственно в человеке среда, через которую проходит божественное, носит форму сознательного, деятельно передающего себя духа... В художественном творчестве бог так же деятелен, как и в явлениях природы, но божественное, как оно проявляется в произведениях искусства, будучи порождено духом, приобрело для своего существования соответствующую его природе точку прохождения!"^{1/}

Так Гегель пытается утвердить вечную и неразрывную связь искусства и религии, идеалистически, превратно объясняя природу духовной деятельности человека. Однако, будучи не только идеалистом, но и диалектиком, Гегель не рассматривал эту взаимосвязь как вечно данную и неизменную. Тем более, что и сама религия, по Гегелю, — исторически изменяющаяся идеология. "Гегель пытается представить различные исторические религии /конфуцианство, буддизм, ислам, христианство/ как ступени развития религиозного сознания людей... Религия представляет собой становящееся знание"^{2/}, в котором последним этапом является "абсолютная религия" — христианство.

Таким образом, религия у Гегеля предстает перед нами в рационалистическом облачении и потому несколько противоположна ортодоксально-церковному пониманию веры. Именно это дает возможность Гегелю увидеть диалектику взаимодействия искусства и религии, что хорошо видно уже при рассмотрении Гегелем природы восточного /символического/ искусства.

Своеобразие восточного сознания в целом, религии и искусства в особенности, в том, что оно есть отражение опосредованное и сложное, определяемое своеобразием социально-экономической структуры древнего и средневекового Востока. Гегелем было замечено, что в восточных цивилизациях человек еще не противопоставлен миру, еще не оторван от природы — естественной и социальной, и потому его индивидуальное сознание питается мифоло-

1/ Гегель. Соч., т. XII, стр. 32.

2/ М.Ф. Овсянников. Философия Гегеля. М., 1959, стр. 261.

гией — коллективным сознанием общества.

"Дух ... здесь ... впадает в природность, — писал Гегель, — так как он достигает действительности еще не в себе самом, а только в сфере природы. В этом тождестве духа с природой настоящая свобода невозможна. Человек здесь еще не может прийти к сознанию своей личности..."^{1/}

Действительно, здесь сознание органически слито с мифологией, и человек еще не отделяет себя от природы, его действия направлены только на то, чтобы не повредить природе /чего не скажешь про современного человека/, и в особенности живой природе. Поэтому даже в государственных эдиктах царя Ашоки подчеркивается необходимость заботиться обо всех живых существах. В частности, он приказал у дорог вырыть колодцы и посадить деревья "для удовольствия животных и людей".^{2/} Вместе с тем застывшее и неподвижное восточное сознание, на которое обратил внимание Гегель, объясняется К.Марксом тем, что восточные государства, и Индия в особенности, "в течение тысячелетий не знали прогресса"^{3/}, их социально-экономический уклад был устойчив и неизменен. В этих цивилизациях "естественное" и "общественное" были очень слиты, природа выступала еще не как предмет преобразования, а всего лишь как предмет освоения и почитания".^{4/}

Все эти особенности социально-экономической и духовной жизни цивилизаций Востока не могли не сказаться на искусстве, породили его эстетическое своеобразие и художественную неповторимость. Это и было схвачено в эстетике Гегеля, пронизанной диалектическим мышлением.

Вместе с тем его метафизическая система во многом ограничивала возможности диалектического мышления. Это особенно явно проявляется в том, как Гегель рассматривает процесс взаимодействия искусства и христианства в аспекте идеала.

Все мировые религии стремятся создать вечный и неизменный идеал, воплощая его в образах Магомета, Будды, Христа. Эти идеальные образы вечны, их не касается дыхание истории. Религи-

1/ Гегель. Соч., т. III, стр. 79.

2/ См. D. Bircar. Inscription of Asoka-Delhi, 1957, p. 40.

3/ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. IV, стр. 327.

4/ См. М. А. Бишкин. Восток в философско-исторической концепции К. Маркса и Ф. Энгельса. М., 1972.

озный идеал неизменен, поэтому он не может ставить перед людьми задачу совершенствования самого себя и, следовательно, всего общества. Он направляет мысли, чувства человека в сферу мистических размышлений о потустороннем мире, который представляется ему идеальным и совершенным.

В своем утверждении вечности и неизменности идеала религия находит мощного теоретического союзника в эстетических концепциях объективного идеализма. Уже для Платона идеальная форма существования духа — идея прекрасного — носит религиозную окраску, ибо она божественна. Подобный религиозный смысл идеала /или прекрасного/ обосновывает и Гегель, подчеркивая его неизменность как синоним божественности. "Мы можем, — пишет Гегель, — поставить во главу угла в качестве основной черты идеала радостное спокойствие и блаженство, самодовление в своей собственной замкнутости и удовлетворенность. Идеальный художественный лик стоит перед нами как некий блаженный бог ... Блаженные боги не принимают всерьез бедствий, гнева и заинтересованности конечными сферами и целями, и эта положительная заинтересованность, обращенность в себя вместе с отрицанием всего особенного сообщает им черту радости и тихого спокойствия".^{1/}

И далее, конкретизируя это теоретическое положение, Гегель указывает, что совершенным идеалом являются боги и святыне христианской религии. "Высшая чистота идеала... будет ... состоять лишь в том, что перед нами поставят богов, Христа, апостолов, святых, кающихся и благочестивых в их блаженном спокойствии, в той удовлетворенности, в которой их не касается ничто земное, никакие его нужды, никакой напор его многообразно перепутанных событий, не касается борьба и антагонизм..."^{2/}

В своем стремлении лишить идеал полнокровного, земного содержания религия и философский идеализм смыкаются; на это указывал еще Л.Фейербах. В.И. Ленин в "Философских тетрадах", разбирая "Лекции о сущности религии", пишет: "Религия дает человеку идеал. Человеку нужен идеал, но человеческий, соответ-

1/ Гегель. Соч., т. XII, стр. 161.

2/ Там же, стр. 180.

ствующий его природе, а не сверхъестественный"^{1/}, и далее цитирует Л.Фейербаха: "Пусть нашим идеалом будет не кастрированное, лишенное телесности, отвлеченное существо, а - цельный, действительный, всесторонний, совершенный, развитой человек".^{2/}

Таким образом, некоторые аспекты рассмотрения эстетики Гегеля позволяют еще раз подтвердить преимущества его диалектического метода и ограниченность объективно-идеалистической, метафизической системы.

1/ В.И.Ленин. Полное собр.соч., т. 29,стр. 56.

2/ Там же.

ГЕГЕЛЬ О МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ПРИНЦИПАХ ИССЛЕДОВАНИЯ
ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТВОРЧЕСТВА

Эстетика Гегеля, как и его философия, была высшей точкой развития всей домарксистской философии. Теория художественного творчества немецкого философа также представляет результат обобщения и дальнейшего развития предшествующей эстетической мысли. В теории художественного творчества Гегель выступил как гениальный завершитель одного из самых выдающихся периодов развития эстетической мысли, каким, несомненно, был период классической немецкой философии. Специально о художественном творчестве говорится во "Введении" и в разделе "Художник" первого тома "Эстетики". Во "Введении" Гегелем в основном рассматриваются различные взгляды на художественное творчество его предшественников в эстетике — Канта, Шиллера, Винкельмана, Шеллинга и романтиков. Гегелевская же концепция художественного творчества излагается в разделе "Художник".

Большое внимание Гегель уделяет предмету эстетики и методам его исследования. Критикуя субъективистские трактовки понятия "эстетики" как науки о чувстве прекрасного, он считал, что "ее предметом является обширное царство прекрасного, точнее говоря, область искусства или, еще точнее, — художественного творчества"^{1/}.

Эстетика Гегеля, по сути, является исследованием философских предпосылок художественного творчества, его содержания, функций и исторического развития.

Приступая к рассмотрению и обоснованию методов исследования художественного творчества, Гегель ставил прежде всего вопрос о необходимости и актуальности его изучения. Искусство, по его мнению, является наряду с религией и философией "одним из способов осознания и выражения... глубочайших человеческих интересов, всеобъемлющих истин духа"^{2/}. Но возникает вопрос: поддается ли искусство вследствие своего своеобразия научному исследованию? Может ли наука, отличающаяся

1/ Гегель. Эстетика, т. I. М., 1968, стр. 7.

2/ Там же, стр. 13.

ет искусства по форме и по содержанию, адекватно отражать его? В решении этого вопроса Гегель следует основополагающим принципам своей философской системы, согласно которым все в природе и обществе представляет собой инобытие "мыслящего духа", высшей формой которого является философия. Поэтому, утверждает он, "хотя создания искусства представляют собой не мысль и понятие, а развитие понятия из самого себя, его переход в чуждую ему чувственную сферу, все же сила мыслящего духа заключается в том, что он постигает самого себя не только в собственной своей форме, в мышлении, но узнает себя и в своем внешнем отчужденном состоянии, в чувстве и чувственности, постигает себя в своем инобытии..."^{1/}

Вследствии этого художественное творчество, несмотря на своеобразие и множество его проявлений, подчиняется в конечном счете не субъективному произволу художника, как считали, например, романтики, а необходимости осознания в искусстве высших интересов духа. Положение об обусловленности содержания и формы художественного творчества абсолютным духом является той методологической установкой, которая, по Гегелю, помогает "мысленно ориентироваться в кажущихся необозримыми многочисленных художественных произведениях и формах".^{2/}

В результате, немецкий философ приходит к выводу, что искусство поддается "философскому освещению", или "систематическому научному изучению". Что же касается актуальности исследования искусства в ту эпоху, то Гегель и этот вопрос решает положительно, ибо в период господства философии как основной и наиболее адекватной по сравнению с религией и искусством формы проявления мирового духа искусство доставляет человеку не только и не столько непосредственное удовольствие, околько возбуждает работу его сознания, вызывает его суждение о содержании и средствах его воплощения в художественной форме.

Гегель считал, что "наука об искусстве является поэтому в наше время более настоятельной потребностью, чем в те эпохи, когда искусство уже само по себе доставляло полное удовлетворение"^{3/}, то есть научное творчество является ак-

1/ Гегель. Эстетика, т. I, стр. 19.

2/ Там же, стр. 20.

3/ Там же, стр. 17.

туальным и вызывает к себе всеобщий интерес.

Определив предмет исследования, установив возможность и необходимость научного изучения искусства, Гегель рассматривает способы научного исследования художественного творчества. Он выделяет в истории эстетики два противоположных метода, которые не способствовали достижению истинного знания об искусстве. Это, во-первых, эмпирический искусствоведческий метод исследования, предметом которого является художественное произведение древности и нового времени. Какие-либо выводы на основе эмпирического изучения искусства, по мнению Гегеля, сделать очень трудно, ибо все существующие произведения искусства исследовать невозможно, а делать выводы на основе изучения некоторых из них — неправомерно.

При втором же способе исследования, характерным представителем которого Гегель называет Платона, исследование начинается не с конкретных произведений, а с "логико-метафизической природы идеи вообще, равно как и особой идеи прекрасного"^{1/}. Этот способ исследования может привести лишь к "абстрактной метафизике". Гегель считал, что истинным и плодотворным способом исследования искусства является такой, который бы диалектически объединял оба этих подхода. Но следуя своей методологии абсолютного идеализма, он все же отдавал предпочтение логико-метафизическому исследованию искусства. Это выразилось например в том, что он начинал рассмотрение искусства в своей "Эстетике" с обоснования "идеи прекрасного", а лишь затем переходил к анализу прекрасного в природе, а затем и в искусстве — в его историческом развитии и жанровом многообразии. Ибо, по Гегелю, таково движение от общего к конкретному в процессе воплощения идеи в искусстве, а метод и его логика — и в этом Гегель был прав — должны следовать и в снятом виде соответствовать историческому развитию предмета исследования. Казалось бы, при таком подходе к искусству, когда оно полностью обусловлено ходом и логикой движения абсолютного духа и является лишь звеном его развития, для самостоятель-

^{1/} Гегель. Эстетика, т. I, стр. 28.

ной активности отдельного художника не остается места. А если это так, то творческий процесс создания произведения искусства не особенно важен и не достоин специального философского изучения — ибо подлинно творит лишь сам абсолютный дух! Поэтому эстетика главным образом должна исследовать идею прекрасного и формы ее существования, а уже после этого рассматривать, как создается художественное произведение. Последнее делается не столько с целью установить какие-либо законы творчества, сколько с целью включить проблему творчества в искусство из сферы эстетики как философской дисциплины.

Но тем не менее все сказанное Гегелем о художнике и его творчестве содержит немало интересного и плодотворного как в своей позитивной части, так и в области критики неверных и односторонних представлений о природе таланта в искусстве, о процессе и функциях художественного творчества.

Творческий процесс рассматривается Гегелем в области искусства с точки зрения его специфики, объективности и оригинальности.

Проблему специфики художественного творчества немецкий философ связывал с понятиями "гений" и "талант". Под гением он понимает общую способность к искусству. "Гений, — писал он, — есть всеобщая способность к созданию подлинных художественных произведений, равно как и энергия, благодаря которой он развивает и упражняет эту способность"^{1/}. В противовес Канту, считавшему способности гения врожденными, данными от природы, Гегель подчеркивает, что эти способности рождаются в процессе творческого замысла и реализации его в творческом процессе. Но Гегель не отрицает и определенных врожденных наклонностей к художественному творчеству. Он называет "талантом", или особыми специфическими свойствами то, что одного побуждает к игре на скрипке, другого — к пению, и т.п. По его мнению, искусство "требует специфических затрат, существенный момент которых составляет природное дарование".^{2/}

1/ Гегель . Соч., т. XII, стр. 291.

2/ Гегель. Эстетика, т. I, стр. 294.

Рассматривая проблему происхождения и становления художественного гения и таланта как способности к творчеству в искусстве, Гегель приходит к выводу, что трактовка их как природных способностей справедлива лишь в том смысле, что в художественном творчестве имеется специфический только для него момент непосредственности и естественности, которые субъект творчества не может достигнуть по желанию или же воспитать в себе как непосредственно данные.

Эта природная сторона художественного творчества, по мнению Гегеля, определяет и национальную специфику искусства, проявляющаяся в развитии тех или иных жанров /эпоса в Греции, оперы в Италии и т.д./. Кроме того, природное дарование в художнике проявляется в большей по сравнению с другими людьми легкости овладения технической стороной творчества. Эту способность музыканта – в мелодиях, живописца – в красках, а поэта – в стихах выражать свои мысли и переживания Гегель называл "даром действительного исполнения".

Таким образом, заключает Гегель, "хотя талант и гений художника имеют в себе элемент природной одаренности, последняя нуждается для своего развития в культуре мысли, в размышлении о способе ее осуществления, а также в упражнении и приобретении навыков"^{1/}.

Отсюда, для полноценного творчества необходимо сочетание общих способностей и специфических задатков, ибо "с одним лишь талантом можно достигнуть успехов только в некоторой совершенно изолированной области искусства, и для своего полного завершения в самом себе талант требует той общей способности к искусству, того одушевления, которое составляет отличительную черту одного лишь гения. Талант без гения немалого возвышается над уровнем голой виртуозности"^{2/}. Поэтому в процессе художественного творчества, в состоянии вдохновения общие и специфические способности художника находятся в диалектическом взаимодействии. Побудительным стимулом к художественному творчеству, по Гегелю, является не просто чувственное возбуждение, прихоть

1/ Гегель. Эстетика, т. I, стр. 33–34.

2/ Там же, стр. 294–295.

или намерение творить ради удовольствия. "Истинное вдохновение, — писал он, — возникает... при наличии какого-либо определенного содержания, которым овладевает фантазия, чтобы дать ему художественное выражение, и вдохновение есть само это состояние деятельного формирования как в субъективном внутреннем мире, так и в объективном выполнении художественного произведения." I/

Выдвижение на первый план содержательности как истинной причины художественного творчества, подчеркивание ведущей роли сознательных усилий в творческом процессе является большой заслугой Гегеля; его точка зрения в этом вопросе выгодно отличалась от его предшественников — романтиков и Шеллинга, которые непомерную роль отводили природной стороне в творчестве, его неосознаваемым элементам. Да и по сравнению со многими современными концепциями художественного творчества в буржуазной эстетике, выпячивающими роль бессознательного в творческом процессе и сводящими его цель к выражению инстинктивных реакций или иррациональной природы художника, теория немецкого философа стоит гораздо выше и является намного значительнее.

Это особенно наглядно проявляется в определении Гегелем различных стимулов к художественному творчеству. Он различает два возможных случая возникновения вдохновения у художника. В первом — художник, например, поэт, черпая материал лишь из самого себя, имеет стимулом радостное настроение, которое побуждает его к творчеству", и это же внутреннее настроение само может быть и материалом и содержанием". 2/

Толчком для возникновения процесса художественного творчества может быть (и большинство случаев именно такою по мнению Гегеля) внешний повод, или "внешнее задание", как это зачастую случалось в творчестве Шекспира, использовавшем для своих пьес исторические хроники и старинные баллады и новеллы. Следовательно, повод к творчеству может явиться совершенно извне и единственное важное требование к ху-

I/ См. Гегель. Эстетика, т. I, стр. 299.

2/ Там же.

дожнику состоит лишь в том, чтобы он серьезно заинтересовался этим материалом, и чтобы предмет стал в его душе чем-то живым^{1/}, ибо неизменным условием художественного вдохновения является поглощенность своим предметом.

И здесь возникает вопрос: всякое ли вдохновение является истинным и гарантирует ли оно, что его продукт - настоящее произведение искусства? Важнейшим признаком истинного вдохновения Гегель считает способность художника "уметь забыть свою субъективную особенность, ее случайные черты и полностью погрузиться в материал, так что он в качестве субъекта будет представлять собой как бы форму для формирования овладевшего им содержания".^{2/}

Нетрудно заметить, что такая интерпретация соотношения субъективного и объективного в художественном творчестве справедлива лишь для эпических жанров в искусстве. Но даже при этом жанровом ограничении здесь все же проявляется общефилософская тенденция Гегеля подчинять конкретное общему, и в данном случае - деятельность художника - необходимости адекватного в ней проявления абсолютного духа. Поэтому все субъективное в искусстве немецкий философ несправедливо отождествляет с личными и случайными чертами художника. "Вдохновение, при котором субъект рисуется и старается проявить себя в качестве субъекта, вместо того, чтобы быть органом живой действительности самого предмета, является дурным вдохновением",^{3/} - заявляет он.

Характер и специфика объективности в искусстве определяется Гегелем в зависимости от природы идеала, который составляет содержание и определяет форму искусства. Идеал же, или идея прекрасного, по его определению, представляет собой воплощение понятия прекрасного в определенной реальной форме. Но слияние с реальностью этого понятия в неразличимое единство, все же оставляет за понятием его определяющее, господствующее положение, "ибо в соответствии со своей природой оно в себе уже тождественно с реальностью

1/ Гегель. Эстетика, т. I, стр. 299.

2/ Там же, стр. 299.

3/ Там же, стр. 299.

и поэтому порождает ее из самого себя как свою собственную реальность, которая и является его саморазвитием".^{1/}

При таком подходе к содержанию и форме прекрасного в искусстве только в противоречии с ним можно допустить случайности и отклонения в художественном творчестве, когда воплощение идеала в нем по какой-либо причине не достигается. Гегель допускал такие случаи в художественном творчестве, так как рассматривал осуществление идеала в его диалектическом развитии, как в процессе исторического развития искусства, так и в процессе творчества отдельных художников. Поэтому критерием истинности в художественном творчестве Гегель выдвигает требование объективности "согласно понятию идеала".

Отступления от нее могут быть, по Гегелю, в двух основных случаях. Во-первых, когда содержание произведения искусства принимает форму "уже существующей вне этого произведения действительности",^{2/} т.е. в результате натуралистического подражания жизни, без какого-либо творческого преобразования и обобщения ее фактов и явлений. Но, справедливо выступая против натурализма в искусстве, Гегель неправомерно целиком отрицает значение "обыденного" в действительности как предмета отражения в нем. По его словам, "цель искусства ... состоит в том, чтобы отбросить как содержание повседневной жизни, так и способ его проявления и путем духовной деятельности, источником которой является внутренний мир художника, выделить разумное в себе и для себя начало в его истинной внешней форме"^{3/}.

Во-вторых, когда внутренний мир художника, его душевное содержание не находят себе адекватного внешнего проявления, остаются нераскрытыми, а лишь предполагаются.

Истинная же объективность достигается вне этих двух крайностей. В совершенном произведении "подлинное содержание, вдохновляющее художника... должно быть полностью возвращено, и притом таким образом, чтобы его всеобщая ду-

1/ Гегель, Эстетика, т. I, стр. II4.

2/ Там же, стр. 299-300.

3/ Там же, стр. 300.

ша и субстанция были выявлены в той мере, как и его индивидуальное формирование, которое предстало бы завершенным в себе... и прерванным во всем изображении этой души и субстанцией". I/

Таким образом, в произведении искусства, по мысли Гегеля, должно быть достигнуто тождество субъективности художника и истинной объективности изображения. Успешное достижение такого единства и составляет в искусстве его подлинную или истинную оригинальность. Но достижению оригинальности в искусстве часто мешает манера художника, в которой выражаются его частные и, вследствие этого, случайные особенности или "ограниченная субъективность". Манера зависит от особенностей восприятия художником внешнего мира и поэтому чаще всего проявляется во "внешних сторонах" формы. В живописи, например, в цвете, композиции, способе изображения предметов, в различных устоявшихся, механических приемах, ведущих к безжизненности, банальности и т.д.

Гегель справедливо требует от художника в каждом произведении искусства выходить за пределы своих субъективных особенностей, а также освобождаться от штампов и подражательства и каждый раз соответственно природе изображаемого в искусстве находить для него и соответствующие способы его воплощения. В осуществлении этого и состоит, по Гегелю, подлинная, истинная манера в искусстве. В каждом виде искусства манера художника проявляется в стиле, соответственно условиям, "диктуемым" материалом разных видов искусства.

При создании истинного творческого произведения согласно заключению немецкого философа должно избегать многих крайностей — субъективизма и натурализма, манерничания и оригинальничания. Ибо оно является единством общего и конкретного, объективного и субъективного, достигаемого в процессе вдохновенного творчества художника.

В заключение следует отметить, что теория художественного творчества, как и другие разделы эстетики, является приложением диалектического метода Гегеля к анализу искусства. В этой области он был на голову выше своих предшественников.

К ОЦЕНКЕ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ИСКУССТВА В ЭСТЕТИКЕ ГЕГЕЛЯ

Гегель дал наиболее полное и глубокое обоснование гносеологического понимания искусства во всей домарксистской философской и эстетической мысли. Конечно, это не означает, что до него проблема гносеологического обоснования искусства не ставилась вовсе. Начиная с древних, особенно с Аристотеля, к вопросу о познавательном содержании искусства довольно часто обращались и философы и художники. Однако тот факт, что гносеологическое понимание искусства в домарксистской философии связывают обычно с именем Гегеля, не случаен. В его эстетике понимание искусства как художественного познания разработано не в виде отдельных гениальных догадок, положений, общих постулатов, а выступает как систематическая и фундаментально обоснованная философская концепция.

Судьба гносеологической концепции искусства в гегелевской эстетике также необычна. Горячие сторонники и ревнители эстетики Гегеля обращают внимание на слабые стороны эстетической концепции одного из величайших немецких философов, а противники признают наличие в ней сильных сторон. И это естественно. Противоречивость гегелевской философии сказалась в определенной мере и на его эстетике. Но здесь весьма важно учитывать, что именно представляется тем или иным философам существенным и значимым в эстетике Гегеля. В известном смысле отношение к гегелевской эстетике может рассматриваться как своеобразная "лакмусовая бумажка", позволяющая судить о том, что представляют собой сами судьи: в характеристике эстетических суждений Гегеля раскрывается не только содержание самих этих суждений, но и выявляются в определенной мере эстетические позиции тех философов, которые их оценивают. Так, например, марксисты, отбрасывая мистическую форму конструирования философской системы, высоко ценят гегелевскую эстетику за проникновение в природу художественного творчества, за исторический анализ закономерностей развития искусства, за гениальные догадки, в которых выявлялась связь искусства с

другими формами общественного сознания и социальными отношениями в широком смысле. Напротив, различных представителей идеалистической эстетики привлекает именно мистическая форма суждений, взгляд на искусство как на ступень развития абсолютного духа и т.д. Любое эстетическое суждение Гегеля приобретает у представителей различных направлений нередко диаметрально противоположную интерпретацию.

Обратимся к знаменитому тезису Гегеля о бесперспективности развития искусства в послеромантический период. В буржуазной эстетике, особенно в период империализма, этот тезис рассматривается как выражение неизбежного распада искусства и связывается с нашумевшими концепциями заката культуры. Между тем, реальное содержание этой мысли Гегеля заключено в утверждении, предшествующем одному из замечательнейших теоретических обобщений Маркса, — мы имеем в виду его положение о враждебности буржуазной действительности искусству.

Но есть одно положение гегелевской эстетики, которое подвергается критическому рассмотрению решительно всеми, хотя и с различных позиций. Мы имеем в виду гносеологическое понимание сущности искусства.

Если воспользоваться статистическим понятием "рангового списка", то гносеологическому пониманию искусства в гегелевской эстетике с точки зрения значимости надо отвести самый высокий ранг. Поясним эту мысль аналогией, хотя, как всякая аналогия, она относительна. Учениками и последователями известного румынского математика и лингвиста С.Маркуса предложен, например, любопытный прием анализа драматургического текста: выписываются действующие лица пьесы, устанавливается своеобразный индекс их значимости и места в произведении в зависимости от того, сколько раз они появляются на сцене. То есть, кто появляется чаще всех, отводится самый высокий ранг. Не входя здесь в оценку предложенного приема /представляющегося нам не очень убедительным/, воспользуемся им в интересующей нас области. Если проанализировать литературу по данному вопросу под углом зрения полемических возражений, адресованных эстетике Гегеля, то окажется, что критика гносеоло-

гического подхода к анализу природы искусства займет первое место. Почему? Да потому, что здесь как в фокусе сосредоточены не только наиболее важные положения гегелевской эстетики, но и схвачена самая суть, природа художественного творчества. При всех оговорках, которые в связи с этим необходимо сделать, при всех издержках, понесенных гегелевской эстетикой, при всей ограниченности и недостаточности одного только гносеологического понимания искусства и т.д. — это все же так.

Выше уже отмечалось, что критическое рассмотрение гегелевского раскрытия сущности искусства как художественного познания в различных системах философской мысли выражается по-разному. Так, эстетика позитивизма отвергает гегелевскую концепцию, исходя из отрицания познавательных возможностей искусства. Подобно тому как в науке Гегель признает значение либо фактуальных знаний, либо знаний, относящихся к языку познания, так и искусства может с точки зрения позитивистов лишь констатировать наличие тех или иных явлений, не проникая в их природу. Напротив, представители разных направлений иррационалистической философии /Шопенгауэр и Ницше, Бергсон и Кроче, наконец, экзистенциалисты/ считают слабой стороной гегелевской концепции тот факт, что в ней познавательные возможности искусства не выступают противовесом якобы обанкротившемуся теоретическому познанию. Не в том, следовательно, упрекают интуитивисты Гегеля, что он отстаивает гносеологическую концепцию, а в том, что в его философии искусство выступает как единственно возможная сфера познания, противостоящая науке, разуму, обнаружившим свою несостоятельность. Только художник благодаря присущему ему особому внутреннему /чуть ли не мистическому/ озарению может дать подлинное знание.

В этих подходах к критике гносеологической концепции в гегелевской эстетике, казалось бы, столь разных и даже диаметрально противоположных, обнаруживается, однако, и определенное сходство. В первом случае Гегель критикуется за преувеличение значения гносеологической сущности искусства, во втором — за его умаление. Но и в том и в другом случае искусство ока-

ывается на фактором, раскрывающим сущность мира, действительности, а лишь средством погружения человека в самосозерцание и самовыражение.

В последние годы критика гносеологической концепции искусства стала занимать большое место в ревизионистской литературе, в частности, в многочисленных выступлениях Р. Гароди, где она прямо связана с критикой гегелевской эстетики. Гароди — не позитивист и не интуитивист, но в его высказываниях и суждениях об искусстве можно найти немало следов, идущих как от позитивизма, так и от интуитивизма. Влияние первого сказывается в пренебрежении к познавательному значению искусства, влияние второго — в чрезмерном, по существу беспредельном, расширении прав художника на творческий производ безотносительно к правде жизни. Гароди в ряде своих работ — назовем здесь, в первую очередь, его книгу "марксизм XX века" — интересуется эстетикой Гегеля не специально. Его занимает необходимость "реконструкции" или даже "создания" марксистской эстетики, каковой, по его мнению, не существует. Но для успешного обоснования современной эстетики с позиций марксизма Гароди считает необходимым освободить марксизм от якобы сохранившихся в нем рудиментов гегельянства. И среди таких рудиментов он особо выделяет гносеологическое понимание сущности искусства. По мнению этого автора, природа искусства выражается не в том, что оно представляет собой воспроизведение действительности; искусство отнюдь не является сферой познания. Противопоставляя творчество отражению, он усматривает в искусстве лишь созидательную деятельность, а в художнике видит исключительно проектанта и конструктора.

Разумеется, художественное прозрение — важнейшая функция великого реалистического искусства, и оно всегда было свойственно творчеству всякого большого художника. Но марксизм никогда не противопоставлял познание и активное вмешательство искусства в жизнь, напротив, в обосновании их нерасторжимого единства состоит одно из важнейших положений марксистско-ленинской эстетики. Выступая против гносеологического понимания искусства, Р. Гароди, вопреки основополагающим положениям классиков марксизма-ленинизма, выдвигает искусственную альтернативу: познание мира или самовыражение художника. Сделав соответ-

ствующий выбор и подвергнув критике гегелевскую эстетику, Гароди заходит чрезвычайно далеко. Совершенно очевидно, что никаких рудиментарных элементов гегельянства в марксистской эстетике нет. Они понадобились одному из "лидеров" современного ревизионизма в связи с его отступлениями от важнейших принципов марксистско-ленинского мировоззрения. Критика гегелевской эстетики сопряжена у него с отказом от марксистского понимания искусства, с отказом от теории отражения как его философской основы.

Разумеется, гносеологическое понимание искусства в марксистско-ленинской эстетике существенно и принципиально отличается от гегелевского. Но классики марксизма-ленинизма высоко ценили гносеологическую концепцию искусства в философии Гегеля, усматривали в ней одно из важнейших достоинств его эстетики. Ограниченность гносеологической концепции Гегеля выразилась в том, что искусство рассматривалось им как ступень познания более низкая, чем научно-теоретическое мышление.

И в "Феноменологии духа" и особенно в "Философии духа", Гегель, рассматривая искусство, религию и философию как три ступени самопознания абсолютного духа, его очищения от состояния несвободы, исходит — и это общеизвестно — из того, что "изящное искусство есть, однако, лишь некоторая ступень освобождения, а еще не само это высшее освобождение"^{1/}, которое достигается только в истинной стихии мысли^{2/}, то есть в философии.

Гегелевское решение вопроса о соотношении художественного и теоретического мышления как низшей и высшей ступеней познания вытекает не из характера его эстетики, а обусловлено особенностями его философской конструкции. В известной мере знаменитое замечание Маркса о мистифицированной форме и рациональном содержании диалектики Гегеля нельзя не отнести и к ряду положений его эстетики. И если из мистификаций, связанных с пониманием искусства как ступени самопознания абсолютного духа, извлечь рациональное содержание, то нельзя не

^{1/} Гегель. Соч., т. III, стр. 348.

^{2/} См. там же.

увидеть, что выше упомянутое разграничение между искусством и теоретическим познанием требует учета ряда дополнений. Такое разграничение немецкий философ формулировал логически, в теоретической форме. Но в своих конкретных суждениях об искусстве, в анализе тех или иных особенностей художественного творчества величайший из философов-систематиков отнюдь его не придерживался. Напротив, и в выявлении природы художественного мышления, и в анализе соотношения фантазии и логики в художественном творчестве, и в раскрытии своеобразия конкретных исторически сложившихся форм развития искусства, и в анализе сущности отдельных видов и жанров искусства — Гегель, как правило, рассматривает искусство и науку не как нечто низшее и высшее, а как две качественно определенные, в равной мере необходимые, взаимозаменяемые формы познания.

В этом отношении представляет, например, значительный интерес следующее замечательное положение гегелевской эстетики. Устанавливая не только различия, но и взаимосвязи и известную общность искусства и философии в постижении истины, Гегель отмечает, что "в искусстве мы имеем дело... с раскрытием истины, которая не исчерпывается в естественной истории мира; такое раскрытие истины представляет собой лучшую сторону этой истории и лучшую награду за тяжкий труд в действительности и за горькие труды познания".^{1/} Гегель убежден в нерушимой связи между идеей прекрасного и идеей истинного, которая "нас навеки неизменно будет объединять".^{2/} Следовательно, в эстетике в ходе конкретного анализа природы художественного творчества характер исследования выражается не в утверждении искусства как низшей ступени познания, а в выявлении его неповторимого своеобразия, не заменяемого другими сферами духовной жизни людей.

И, наконец, гносеологическим подходом, разумеется, не исчерпывается гегелевская концепция искусства. Не случайно и то, что именно гносеологические проблемы художественного творчества стали основным объектом расхождений в ходе дискуссий

^{1/}Гегель, Соч., т. XIV, М., 1958, стр. 398.

^{2/} Там же.

о судьбах гегелевского наследия.

Гносеологические проблемы искусства являются одним из существенных объектов острого и напряженного столкновения идей и мировоззрений. Дискуссии вокруг гносеологической концепции искусства неотделимы от борьбы за художественную правду, за реализм, против разнообразных направлений модернистского искусства. Именно в этом, в конечном счете заключается глубокий смысл гносеологической концепции. В этой связи гегелевская эстетика представляет не только культурно-исторический интерес. Ее значение не ограничивается тем, что она является важным этапом в развитии мировой эстетической мысли. Пафос гегелевской эстетики, выраженный в понимании искусства как художественного познания мира, звучит остро современно. Такая концепция участвует в движении идеологической жизни нашего времени, помогая отстаивать позиции прогрессивного искусства и передовой эстетической мысли.

ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

Проблема идеала /как образа высшего совершенства человека/ ставится и решается Гегелем в общем русле его диалектического метода. Идеал понимается великим немецким мыслителем как непрестанное развитие духовного мира, снимающее ранее достигнутые им состояния. Таким образом, каждое данное состояние человечества есть этап реализации идеала в действительности, в деятельности людей. Конечно, деятельность людей понимается Гегелем идеалистически, как деятельность исключительно духовно-практическая. Она предстает перед нами в мистифицированной форме диалектического саморазвития идеи, создающей свою материальную природную оболочку, и затем снимающей ее в духовной деятельности человечества.

Искусство, по Гегелю, служит первой ступенью самопознания идеи в форме абсолютного знания, оно является высшим способом чувственно-предметного самосознания идеи. Общий ход развития идеи, в ее доприродной и дочеловеческой форме, в абстракции — является предметом науки логики, но на первоначальном этапе абсолютного знания, когда к знанию еще примешивается чувственный, природный элемент, воплощением идеи становится искусство.

Эстетический идеал, понимаемый Гегелем как соразмерное единство действительности и ее понятия, а в искусстве как тождество формы и содержания, как их гармония, определяет границы прекрасного. Прекрасное является наивысшим понятием /категорией/ эстетики.

Задачей, целью искусства является не развлечение и не нравоучение, не смягчение страстей или их очищение, но познание, "искусство призвано раскрыть истину в чувственной форме, изображать указанную выше примиренную противоположность, и ... оно имеет свою конечную цель в самом себе, в этом изображении и раскрытии".^{1/}

I/ Гегель. Эстетика, т. I, стр. 61.

Наряду с религией и философией искусство является способом "осознания и выражения божественного, глубочайших человеческих интересов, всеобъемлющих истин духа" ^{1/}. Идеал в искусстве – это предельное приближение к истине в специфической, свойственной искусству форме познания действительности. Познание, по Гегелю, вообще не сводится к одной логической форме. Эстетическое познание отлично от научного познания тем, что оно осуществляется в специфической для искусства форме художественного образа.

Идеал – одна из основных категорий в эстетике Гегеля. Сущность этой категории, в соответствии с общим духом гегелевской диалектики, заключается в ее диалектической раздвоенности: противоречии между понятием и действительностью. Они образуют два момента идеала. "Понятая таким образом, идея как действительность, получившая соответствующую своему понятию форму, есть идеал" ^{2/}. Идеал – это уже не просто действительность, но и еще не чистое понятие, это их противоречивое единство. Единство понятия и действительности выступает в искусстве как специфическое единство субъективного и объективного. содержания и формы.

Эстетический идеал – это чувственная видимость действительности, ее рефлексия, отражение. Он включает в себя как объективный момент – действительность, так и субъективный момент – человеческое сознание, фантазию художника. При этом объективный момент, отраженный в содержании, является ведущей стороной противоречия. Гегель неоднократно подчеркивает недопустимость излишней субъективности в художественном произведении /например, у немецких романтиков/, произвола художественной фантазии или формального манерничания. ^{3/} Содержанием произведения искусства служит идея – и она требует соответствующей себе формы выражения.

1/ Гегель. Эстетика, т. I, стр. 13.

2/ Там же, стр. 79.

3/ Гегель. Эстетика, т. 4, стр. 173–174.

Духовность и свобода искусства ограничены вследствие своей чувственной формы, но также вследствие неизбежной исторической конкретности его содержания. Одним из проявлений этого положения Гегеля является тот факт, что внеэстетическая действительность, которая, казалось бы, отделена от искусства рамками идеала, входит в содержание этого идеала в виде морали и права, религиозных и политических сюжетов, то есть всего того, что является содержанием искусства. Гегелевское понимание эстетического идеала как отражения реальности в данном случае близко подходит к марксистскому пониманию искусства.

Особенностью художественного познания является и то, что эстетический идеал представляет собой не абстрактную мысль, не всеобщее, но и не частности, а их единство в особом, каковым является образ, Gestalt. Благодаря такому рода пониманию искусство является выражением "мудрости и религии" многих народов, для некоторых же народов оно является единственным ключом к пониманию их истории. Согласно Гегелю, "самосознание внутри народа спускается от всеобщего лишь до особенности, не до единичной индивидуальности"^{1/}. Искусство выражает этот народный дух в образах, в форме характеров, или, как стали говорить позднее, в форме типического. Заслугой Гегеля является то, что он открыл закон отражения в идеале не только личных представлений художника, но и субстанциального содержания эпохи. Благодаря этому идеал является критерием истинности и мерилom правдивости в искусстве.

Развитие идеала, его историческое и логическое движение сводится к тому, что идея ищет свою адекватную форму, все более полное свое воплощение. В этом процессе художественная мысль ищет способ наиболее адекватно воспроизвести сущность человека, которую Гегель видит в духовно-практической деятельности человечества. "Свечение" человеческого начала в произведениях искусства Гегель делает принципом классификации искусства, критерием его развития. Выс-

^{1/} Гегель. Соч., т. IV, стр. 250.

ший вид искусства, по Гегелю, — поэтическое, так как оно самое духовное. Сутью и центром поэтического изображения является характер, присущий человеку определенной эпохи, наиболее адекватно, "мастерски" воплощенный художником.

Высоко оценил Н.Г.Чернышевский глубокую мысль Гегеля "Красоту в природе составляет то, — пишет Н.Г.Чернышевский, — что напоминает человека /или, выражаясь гегелевским термином, предвозвещает личность/, что прекрасное в природе имеет значение прекрасного только как намек на человека".^{1/}

То, что идеалом может быть только человек, высказал уже Кант, отойдя тем самым от формалистической тенденции. Он показал, что невозможно вывести идеал для "свободной красоты" цветов, орнамента, пейзажа и т.д., так как они не имеют цели в самих себе. Человек — единственное существо, которое может сознательно ставить себе цели, пытаться достичь их реализации, тем самым достигать совершенства, хотя, по Канту, идеальное совершенство не достижимо, являясь лишь некоей путеводной звездой, предметом вечного долженствования^{2/}. Гегель также видел воплощение эстетического идеала в человеке, одухотворяющем материал искусства: "идеал представляет собой отобранную из массы единичностей и случайностей действительность, поскольку внутреннее начало проявляется в этом внешнем существовании как живая индивидуальность"^{3/}, в целостности и единстве.

Живая индивидуальность, сочетающая конкретную деятельность с пафосом, и есть характер. Пафос — это причастность человека к всеобщим силам человеческого рода, к его общим интересам. И в то же время это общее в искусстве проявляется через индивидуальность. Идеал, таким образом, персонифицируется в характере героя, делает характер не просто выражением этого частного человека, а через его характер дает широкую панораму великих исторических событий и выдающихся личностей, т.е. героев этих событий. Гегель верно

1/ Н.Г.Чернышевский. Полн. собр. соч., т. II, стр. 13.

2/ См. Гегель. Соч., т. I, 1929, стр. 338-339.

3/ Гегель. Эстетика, т. I, стр. 165.

подчеркивает активность субъекта, преобразующего обстоятельства. Преобразование обстоятельств может стать предметом искусства в той мере, в какой оно показано через человека, через его характер и типичные поступки.

Именно характер является носителем субстанциального содержания идеала, только человек адекватно выражает идеал. Он — микрокосм, в котором отражается весь мир. Субстанциальное же выражение человеческих поступков является показателем зрелости человеческих отношений и их свободы.

Диалектика действия характеров в художественном произведении состоит в том, что само действие индивида происходит на фоне "общего состояния мира", данной конкретной ситуации. Они-то и формируют побудительные мотивы и цели действия индивидов, пафос их деятельности. Пафос, таким образом, есть, "во-первых, избирательное соединение тех или иных обстоятельств с точки зрения действующего индивида и, во-вторых, идеальный побудительный мотив деятельности индивида, преследующего свои цели и использующего свои средства для их достижения"^{1/}, имея в виду, что эти частные цели совпадают с общими.

Логическая схема развития характера не совпадает полностью с исторической схемой. Общий поток развития искусства предполагает своей наивысшей точкой классическое искусство как полное совпадение содержания и формы в чертах и духовном облике совершенного героя, каким был, например, гомеровский Ахилл. "Об Ахилле можно сказать: это человек! Многогранность благородной человеческой природы раскрывает все свое богатство в этом индивиде".^{2/} Высшей ступенью действительного развития характера, субъективности, духа, являются, конечно, характеры искусства нового времени, такие как герои Шекспира. Налицо две противоречивые тенденции в развитии самого абсолютного духа: с одной стороны, он исчерпал ма-

1/ Д.Д.Средний. Гегелевская концепция личности и современность. "Вестник Московского университета", серия Философия, 1970, № 4, стр.42.

2/ Гегель. Эстетика, т. I, стр.246.

териал чувственности и выходит за пределы идеала, за пределы прекрасного /безобразное и низменное становится объектом художественного изображения/, но, с другой стороны, идеал, будучи рефлексией, движется к другим более адекватным формам познания, каковыми Гегель считает религию и философию. В искусстве нового времени происходит нарушение равновесия между объективностью и субъективностью изображения в пользу большей духовности. Отношение человека к миру выражается теперь, как правило, не непосредственно /характер остоятельства/, а через связь характеров, взаимодействие их целей и поступков, через мотивацию поступков. Характер как носитель духа /воли и интеллекта/ в искусстве нового времени стал основой мотивировки поведения, причиной того или иного отношения к обстоятельствам, той или иной реакции на данную ситуацию. Поэзия как высший этап развития духовного в искусстве стоит уже на грани чистого познания — религии и философии.

Эстетический идеал, как его понимает Гегель, представляет собой движущуюся, развивающуюся в борьбе противоположностей категорию. Его воплощение в характере также является собой движение и развитие. На этом аспекте гегелевской эстетики следует остановиться, ибо ее автор не просто дает стройную схему развития этой категории, но касается и более общих философских проблем. Прежде всего проблемы становления личности, ее отношения к обстоятельствам, природы побуждающих к активности сил. Так в эстетической концепции ставятся и решаются с помощью диалектического метода важнейшие проблемы развития человеческого духа в форме искусства. Гегель еще и еще раз выходит за рамки специально-искусствоведческого анализа, где он черпает материал о форме искусства, и вторгается в область его содержания, — тех субстанциональных сил, которые делают искусство общепригодным.

Удивительно, что великий идеалист постоянно обращает взгляды воспитанного на Канте и романтиках читателя, ожидающего при слове "идеал" появления с неба на землю чего-то недостижимого и прекрасного. Автор "Лекций по эстетике" не устает повторять: ищите идеал, прекрасное в са-

мой действительности. "Истинно идеальный характер имеет своим содержанием и пафосом не потустороннее и призрачное, а лишь действительные интересы, в которых он находится у самого себя".^{1/} Индивид благодаря своим интересам объединен с другими людьми, зависим от них. Поэтому важнейшим принципом художественного изображения /а значит и художественного познания / Гегель делает объяснение характера не из самого себя, не из своей "целостности и единичности", но из зависимости от других, от внешних воздействий, законов, государственных учреждений, гражданских отношений, - т.е. всеобщих сил действия.^{2/}

Действие этих всеобщих сил Гегель рассматривает исторически. Во времена героев они выступали открыто, индивид, характер сам являлся их носителем и действительностью. В новое время все обстоит иначе. Силы, управляющие человеком, отделились от него, стали абстракцией. Человек в эту эпоху ставит себе, по преимуществу, конечные цели - таково негероическое время! В искусстве это приводит к тому, что становится невозможным "изобразить определенные и вместе с тем всеобщие внутри себя силы".^{3/} Получаются холодные бессодержательные аллегории /классицизм/. А ведь именно "вечные господствующие силы имманенты человеческому существу, составляя субстанциальную сторону его характера"^{4/}, являются его пафосом, целью действия. Характер определяется Гегелем как синтез этих всеобщих сил действия и их проявления посредством действующих индивидов.

Важной особенностью гегелевской концепции характера является анализ характера в процессе деятельности. Характер познается в противоречии: деятельность - действительность как их противоречивое единство и порождение. Это

1/ Гегель. Эстетика, т. I, стр. 252.

2/ См. там же, стр. 158.

3/ См. там же, стр. 233.

4/ См. там же, стр. 234

противоречие не остается внешним для индивида. Развитие личности связано с перенесением центра тяжести внешних конфликтов в сферу мотивации. Характер в искусстве нового времени становится важнейшим компонентом в структуре художественного произведения, хотя "парцелляция" личности приводит к тому, что личность, взятая сама по себе, значит все меньше вне ее социальных связей.

В этой связи интересно обратиться к схеме развития характера, которую Гегель дал, исходя из отношения индивида к обстоятельствам. Эта схема отражает и логику и историю развития характера. В ее основе лежит идея о действительности, активности индивида в связи с осознанием самого себя. Гегель не разделяет эти два момента. Типам характера соответствуют типы идеализации в искусстве.

Первой ступенью развития характера являются характеры, представляющие целостную индивидуальность, затем определенные характеры, и наконец, твердые характеры. Все эти черты составляют своеобразие характера, которое проявляется в его отношении к обстоятельствам. Так, неведение, пассивное отношение к обстоятельствам отличают идиллические характеры. Наивность и невинность — простейшие типы идеализации. Круг сюжетов такого рода крайне ограничен. Второй тип идеализации — "героическая" идеализация — дает образец активного преобразования обстоятельств, сознательного достижения целей. Героем становится сложный характер, наделенный внутренними противоречиями, борьбой, страданиями, а иногда и пороками. Третий тип идеализации не создает характера в образе конкретного индивида. Идеал выражается в полифонии характеров, либо в авторском видении мира /например, в лирических произведениях музыки и поэзии/, в виде характерного. В любом случае наличие действующего и сознающего человеческого начала характерно для искусства.

Противоречие, движущее героями, особенно рельефно выражено в драматическом искусстве, в трагедии. Собственно столкновение и гибель характеров происходит в силу односторонности, которая "неизбежно возбуждает против се-

бя противоположную страсть и тем самым приводит к неизбежным конфликтам. Таким образом, непосредственно трагическое заключается в том, что в пределах такой коллизии обе противоположные стороны сами по себе правомерны, между тем как, с одной стороны, они в состоянии привести подлинно положительное содержание своей цели и характера лишь как отрицание и ущербление другой, такой же правомерной силы"¹

Не ставя себе задачи анализа категорий характера в эстетике Гегеля, отметим, что он понимается им шире, чем в психологии. Характер в эстетике Гегеля – это концепция личности, отражающая в своем воплощении важнейшие черты идеала художника. Этим объясняется интерес современных исследователей к данной проблематике: здесь ищут ответ на вопросы о специфике художественного познания и художественной мотивации, об "идеальном" герое и разрешении художественного противоречия. Можно перечислить еще ряд проблем, в решение которых Гегель внес неоценимый вклад, благодаря применению диалектического метода, тонкому знанию искусства, дару художественного критика.

Диалектический метод Гегеля, примененный к анализу характера как средоточия идеального художественного изображения, позволил ему обосновать идею развития прекрасного, исходя из наличия человеческого элемента в искусстве, который составляет содержательную сторону дела. Отсюда рациональная мысль Гегеля: художественность произведения неотделима от его содержательности. Содержание социально обусловлено или, как говорил Гегель, является общечеловеческим, форма же его проявления – художественная.

Важным достижением гегелевской диалектики является решение вопроса о реализации идеала. Гегель показал, что идеал вполне достижим, но будучи идеалистом, он связывал его достижение только с духовно-практической деятельностью. Историческое развитие идеала как образа высшего совершенства человека своими достижениями во многом обяза-

¹/ Гегель. Соч., т. XIV, стр. 363-364.

но практике искусства, которое оказывает на действительность положительное воздействие, создавая идеалы, характеры героев и воплощая их черты в реальные характеры "массы единичностей", людей многих поколений, что обеспечивает, таким образом, бесконечное "совершенствование общества". Но такую прогрессивную роль искусство может играть лишь в том случае, когда в основе его практики лежат прогрессивные идеи. Многие мысли, высказанные Гегелем об эстетическом идеале и его воплощении в характере, сохраняют свое значение для развития искусства и по сей день.

ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ И НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ МОДЕРНИСТСКОЙ ЭСТЕТИКИ

Взгляды Гегеля на искусство, на художественную деятельность до сего дня остаются ярким примером целостности и глубины в буржуазной эстетике. Несмотря на то, что после появления "Лекций по эстетике" прошло более 150 лет, гегелевские мысли об искусстве продолжают вызывать живой интерес всех специалистов, ведущих исследования в области художественной культуры.

Обращаясь к гегелевскому наследию и современные адепты модернистского искусства. Однако, как правило, им трудно понять диалектичность и рационализм его взглядов и соотнести их со своими иррационально-метафизическими построениями, отличающимися к тому же крайним эклектизмом. В таком случае буржуазные теоретики пытаются "модернизировать" Гегеля, или искажая основные положения его философии, или абсолютизируя в его взглядах отдельные моменты, которые имеют идеалистический характер. Так, например, буржуазный философ Мерло-Понти сводит диалектику Гегеля к сфере "переживания"^{1/}. Французская исследовательница, музыковед Ж.Брёле пытается доказать, что в эстетике Гегеля можно обнаружить теоретическую основу современных музыкальных форм, в которых царствует "свободная субъективность"^{2/}. Французский философ-экзистенциалист Ж.Ипполит, превращая разумное у Гегеля в трагическое и выдвигая на первый план "диалектику отрицательности", интерпретирует немецкого философа в экзистенциалистском духе.^{3/}

Правомерно встает проблема об актуальности гегелевской

1/ См. М.Ф.Овсянников. Философия Гегеля. М., 1959, стр. 301.

2/ См. П.В.Копнин. Диалектическая логика и эстетика. Сб.

"Борьба идей в эстетике". М., 1966, стр. 77.

3/ Там же, стр. 71-73.

эстетики в буржуазном сознании сегодняшнего дня . Ответ на вопрос, что из гегелевской мысли использует в своих концепциях современные защитники модернистского искусства и что намеренно игнорируют или искажают, позволит с наглядной убедительностью охарактеризовать то основное направление, по которому шло развитие буржуазного авангардистского искусства в последние полтора века.

Выяснение этого вопроса мы предполагаем осуществить, проведя сравнительный анализ исходных положений гегелевской эстетики и художественной концепции одного из направлений современного буржуазного искусства – сюрреализма. Оформившись организационно в начале 20-х годов во Франции сюрреалистическое движение в настоящее время занимает признанное место в буржуазной культуре. Идеи и искусство сюрреализма проникли в художественную практику многих капиталистических стран Европы, Америки и Азии. И хотя в настоящее время духовное банкротство сюрреализма и организационный распад ни у кого на Западе не вызывает сомнения, многие сюрреалистические идеи продолжают развиваться в рамках буржуазной художественной культуры, а искусство сюрреализма является прочным звеном в антигуманистическом искусстве модернизма.

Основоположники сюрреалистического движения – среди них следует назвать организатора и главного теоретика А.Бретона, а также Ф.Супо, Б.Пере, Л.Арагона, П.Элюара, Р.Навиля, Р.Десноса – в 20-х годах явились теми художниками, которые чутко отреагировали на кризисное состояние капиталистического общества, и особенно на кризис культуры, который стал вполне очевиден в ходе революционных потрясений в период после мировой войны.

Сюрреалисты были серьезно настроены пересмотреть ценности и идеалы буржуазной культуры. Такой переоценке подвергались прежде всего фетиши буржуазного рационализма и объективизма. Ниспровергается авторитет разума, культурные традиции, моральные нормы. Делается попытка пересмотреть социальную жизнь, личность, искусство с позиций иррационализма и индивидуализма.

Следует указать, что сюрреалисты в этом отношении уловили и выразили настроения, которые стали типичными для буржуазного общества нашего века. И это не является случайным. Основная причина расцвета антиинтеллектуализма кроется в кризисном состоянии общественно-экономической системы капитализма в целом. В XIX веке иррационально-субъективистские принципы развивались в философии А.Шопенгауэра, Ф.Ницше, В.Дильтея, Э.Гартмана. После первой мировой войны эти принципы вышли за пределы отдельных теорий и распространились среди широкой публики, особенно глубоко укоренившись среди определенной части художественной интеллигенции.

Характерной особенностью распространения иррационализма в XX веке — и теория сюрреализма это подтверждает — является то, что понимание личности человека перемещается в биопсихическую плоскость при одновременном все большем отказе от рационального или религиозного объяснения внутренней жизни и поведения индивида. Большую роль в этом сыграло развитие буржуазной эмпирической психологии, концентрированным выражением которой явился психоанализ З.Фрейда.

В буржуазном сознании складывается метафизическое представление о "естественном человеке". Индивид все более рассматривается как "существо, движимое инстинктами и эгоистическими страстями, на место разума помещено иррациональное, на место логики — влечение"^{1/}. Таким образом, многие представители буржуазной мысли отрекаются от рационального познания.

Сюрреалисты полностью воспринимают эту тенденцию буржуазной философии и становятся воинствующими "разоблачителями" объективной реальности и науки. Они утверждают, что восстают против "тирании объективности", а также против "догматичности", "негибкости" разума. Беспочвенность и несостоятельность этих утверждений проявились в том, что сюрреалисты не делают никакого различия между метафизическим принципом мышления и диалектическим /по терминологии геге-

^{1/} Р.Додельцев. О социально-психологических предпосылках современного буржуазного искусства. В сб.: "Реализм и художественные искания XX века". М., 1969, стр. 115.

левской философии, между рассудком и разумом/. Все издержки метафизического и абстрактного подхода к сложным предметам и явлениям сюрреалисты рассматривают как качество, при-сущее рациональному познанию вообще, т.е. вопрос ставится так, что человеческий разум пассивен, ограничен п р и н - ц и п а л ь н о, и что даже такое его состояние, которое считается активным - творческое, исследовательское мышление - есть на самом деле та же его пассивность, но более тонкого порядка. Понятийное мышление таким образом дискредитируется.

Автор статьи, помещенной в ежемесячнике французских коммунистов, Ж.-Л.Удебин справедливо пишет о том, что аб-солютный критицизм сюрреалистов по отношению к научному ана-лизу - это своего рода "идеалистическое извращение, навяз-занное им позитивистской идеологией"^{1/}. Действительно, не-примиримое отношение к знанию складывается у сюрреалистов в ходе их борьбы с представителями буржуазной эмпирической науки, философского позитивизма и прагматизма, а также тех-ницистского искусства.

В этой борьбе гегелевская философия с ее подробным исследованием логического, всеобщего, необходимого, зако-номерного рассматривается сюрреалистами как один из главных объектов критики. Первоначально для сюрреалистов в фигуре немецкого философа как бы воплощается весь старый буржуаз-ный порядок, против которого они намерены выступить. А.Бре-тон - член движения дадаизма.^{2/} призывая людей бросить все во имя абстрактной свободы, пренебрежительно характеризует рациональную диалектику Гегеля: "В наше время существует мысль об устремленности любой вещи к своей противоположнос-ти и о единстве той и другой в одной категории, в категории, примиренной с первоначальным понятием, и так далее до того,

1/См. Ж.-Л. Houdeb. André Breton et la double ascendance du signe. "La Nouvelle critique" N 31, février, 1970, p.45.

2/ Дадаизм - направление буржуазного искусства модернизма /1916-1920 гг./, представители которого исповедовали край-ний нигилизм по отношению ко всем социальным, моральным и художественным нормам. Через участие в дадаизме прошли поч-ти все основатели сюрреалистического движения.

что дух приходит к понятию абсолютной идеи – примирению всех противоречий и единству всех категорий. Если бы дадаизм был таким, безусловно, это не было бы плохо, хотя почиванию Гегеля на лаврах я предпочитаю беспокойную жизнь публичной женщины. Но дадаизм конечно же чужд этим расчетам".^{1/}

Изучение личности в философии Гегеля и в сюрреализме осуществляется в противоположных направлениях. У Гегеля человек рассматривается как необходимое звено сложной системы гражданского общества, которое в свою очередь является закономерной ступенью развития абсолютной идеи. В сюрреалистической теории личности, которая базируется на психоаналитической концепции Фрейда, общество метафизически противопоставлено человеку как враждебная, разрушающая сила.

Личность не интересует Гегеля во всем своем духовном богатстве и сложности, хотя с некоторым креном в сторону абстрактно-логического подхода к ней. Сюрреалисты стремятся увидеть в человеке лишь индивида с предельно обнаженной "природной сущностью", что сосредоточивает их внимание на бессознательном, на детском мировосприятии, на нецивилизованном и безумном состоянии, короче, на "обратной стороне логического фасада".^{2/}

В этом плане сущность гегелевской философии и основа сюрреалистического, как и любого модернистского отношения к миру и человеку, чужды друг другу. Этот очевидный факт отмечают и буржуазные исследователи сюрреализма. Так, Ф. Алькье в книге "Философия сюрреализма" считает, что у Гегеля и сюрреализма нет и не может быть ничего общего"^{3/}

^{1/}См. А. Breton. Les pas perdus. Paris, 1969, p. 109.

^{2/}См. М. Nadeau. Histoire du surréalisme. Paris, 1946, v. 1, p. 50

^{3/}См. Ф. Alquié. Philosophie du surréalisme. Paris, 1955, p. 53-59.

Французские исследователи Ж.Дюрозуа и В.Лёшербонье отмечают, что Бретону и его единомышленникам невозможно принять у Гегеля его "рационально-исторический способ подхода к сознанию человека, к обществу и социальным институтам".^{1/} Однако при этом все историки сюрреализма также указывают на тот пристальный интерес, который сюрреалисты постоянно проявляют к гегелевской мысли, несмотря на одновременно критическое к ней отношение. И этот интерес действительно имеет место. Разрабатывая отдельные стороны своей концепции, сюрреалисты во главе с Бретоном не смогли замкнуться в рамках плоского субъективизма и статических представлений о психике человека. Они встали перед решением проблем онтологического и гносеологического характера, что привело их к знакомству с такими понятиями, как "объективные противоречия", "диалектическое развитие", "категории" и т.д. Сюрреалисты обратились к изучению Гегеля.

У Бретона есть и другая характеристика Гегеля, сделанная в более позднее время: "С тех пор, как я познакомился с Гегелем, я весь проникнут его взглядами... Для меня его метод убил все другие. Где нет гегелевской диалектики, для меня нет ни мысли, ни надежды на истину".^{2/}

В обращении сюрреалистов к гегелевской диалектике, несомненно, находит отражение тот факт, что современная эпоха, насыщенная социальными катаклизмами, диктует всем революционно-активное отношение к жизни. Методом диалектического анализа сюрреалисты в самом деле надеялись разрешить многие трудности социального, психического и художественного порядка. Однако признание Гегеля не привело их к творческому пониманию его диалектического метода.

Теория сюрреализма - явление весьма эклектичное, хотя ей нельзя отказать в определенного рода последовательности. Когда сюрреалисты пытаются соединить в одно целое иррациона-

1/См. G. Durozoi, B. Lecherbennier. Le surréalisme. Théories, thèmes, techniques. Paris, 1972, p. 19.

2/См. G. Durozoi, B. Lecherbennier. Le surréalisme..., p. 19.

лизм ницшеанско-бергсониянского типа, фрейдизм, мистическую устремленность религиозных систем, это позволяет им сохранять видимую концептуальную стройность. Однако, когда они попытались интегрировать гегелевскую диалектику, они столкнулись с невыполнимой задачей. Сюрреалисты восприняли диалектику Гегеля в такой степени по-субъективистски, что она перестала быть тем, чем она является в философии немецкого мыслителя. Что же понимают сюрреалисты под диалектикой?

Во-первых, диалектика у них сведена по существу к механическому соединению противоположностей без учета объективной сложности в содержании предмета, тогда как Гегель подчеркивал, что противоречия разума выражают реальные противоречия, свойственные всем явлениям и предметам.

Во втором манифесте сюрреализма можно обнаружить типичный пример "диалектического рассуждения": Все заставляет думать, что существует некая точка сознания, где жизнь и смерть, реальное и воображаемое, прошлое и будущее, соединяемое и расходящееся, возвышенное и низменное перестают мыслиться противоречиво".^{1/} В монографии о сюрреализме французского автора М.Карружа, можно встретить перечисление антиномий, которыми занято сюрреалистическое сознание: "Это антиномии бодрствования и сна, разума и безумия, объективного и субъективного, восприятия и представления, прошлого и будущего, жизни и смерти".^{2/}

Сюрреалистические теоретики, как правило, ограничиваются подобной констатацией, не пытаясь проследить сложности реальных взаимосвязей указанных явлений, не опираясь на историко-практический социальный опыт. Поэтому, несмотря на то, что антиномии имеют объективные предпосылки, в сюрреалистических трактатах они выглядят соединенными по принципу внешней связи.

1См. А. Breton. Les manifestes du surréalisme. Paris, 1963, p. 76-77.

2См. М. Carrouges. André Breton et les données fondamentales du surréalisme. Paris, 1967, p. 25-26.

Во-вторых, принятие сюрреалистами диалектического метода на словах не повлекло за собой признания логических принципов мышления. Поэтому сюрреалистическая диалектика часто превращается в бессмысленное манипулирование словами. На этой теоретической базе основана в сюрреалистическом искусстве эстетизация абсурда. Творческий метод сюрреализма состоит в том, что художник произвольно соединяет отдельные элементы реальных явлений, предметов, отношений, как правило, далеких друг от друга по смыслу, намеренно не создавая при этом целостного художественного образа.

В качестве характерного примера сюрреалистического алогизма укажем на так называемую игру в слова, которая была распространена среди членов движения. Каждый участник игры пишет на одном и том же листе бумаги слово, не зная слов, написанных другими участниками. Полученное в результате предложение якобы несет на себе печать объективных противоречий. Первая фраза, написанная таким образом, была следующей: "Очаровательный труп будет пить новое вино".^{1/}

В-третьих, несмотря на "диалектику абсолютного алогизма" теоретики движения все же не смогли избежать идеалистического соблазна найти область, где разрешались бы все противоречия и где царил бы полная гармония. В этом стремлении состоит то общее, что объединяет этих модернистских идеологов с любым представителем идеализма, в том числе и с Гегелем. В гегелевской системе такой областью является абсолютный дух. В сюрреализме средоточием равновесия и полноты служит "сверхреальность". Однако конкретное понимание этих абсолютных точек у Гегеля и у сюрреалистов различно.

Абсолютный дух Гегеля — это завершенное самопознание абсолютной идеи, т.е. понятие духовного, логического, разумного характера. А сюрреалистическая сверхреальность не может быть исследована и определена научным способом. Она по своей сути иррациональна. Определенное представление о сюрреалистической сверхреальности можно получить, критически анализируя отношения сюрреалистов к объективному внешнему

1/С. J. Duplessis. Le surréalisme. Paris, 1950, n. 41.

миру и общественной жизни, к законам их развития и научного познания.

Отрицая положительное содержание сверхреальности, сюрреалисты противопоставляют ее объективному, закономерно развивающемуся миру и рациональному мышлению. Сверхреальность — это иррациональное нечто, пронизывающее все материальные и духовные явления. В подобном понимании сущности мира явно проступает мистический подход, свойственный таким религиозным системам, как буддизм, индуизм. И это понимание отлично от гегелевского, хотя и Гегель и сюрреалисты в конечном счете приходят к единому выводу: и в абсолютную идею и в сверхреальность можно только верить, как верят в бога.

Гегель не отрицает принципиальной возможности познания абсолютной идеи, хотя это и выступает у него в мистифицированной форме ее самопознания. Сверхреальность же непознаваема путем обычных чувственных и мыслительных способностей человека; к ее постижению, по мнению сюрреалистов, можно только приблизиться путем экстатического озарения. С позиций сюрреалистической теории это означает, что надо отвлечь интерес человека от объектов и закономерностей внешнего мира и попытаться пробудить в нем силы, родственные сверхреальности. Только через особым образом организованное психическое состояние человек может постигнуть сверхреальное. Человек должен нейтрализовать в себе практические потребности, оценочно-регулятивные установки и дать возможность свободно функционировать тому, что З.Фрейд определил в психике человека как бессознательное. Сверхреальность, таким образом, как бы замыкается на глубинных основах индивидуальной психики субъекта.

Такой подход к сущности бытия влечет весьма важные выводы в отношении искусства и художественного творчества. Следует подчеркнуть, что нигде сюрреалисты так не далеки и не чужды духу гегелевской мысли, как в сфере эстетики и художественной практики. Многие из того, за что Гегель критиковал романтиков, можно обнаружить у сюрреалистов в развитой

форме. Остановимся на отдельных моментах.

В сюрреалистической концепции, как и во многих других художественных системах буржуазной мысли /например, у Г.Рида, Л.Мамфорда, Э.Манье и др./, искусство – это высшая форма познания мира. Только художник-сюрреалист через творческое вдохновение может постигнуть и запечатлеть в своих произведениях мистическую сверхреальность.

Гегель придавал искусству более скромное значение. В его системе оно являлось начальной ступенью в самораскрытии абсолютного духа.

Гегелевское понимание предмета искусства, хотя и является противоречивым, ибо восходит к самопознанию абсолютной идеи, все же недвусмысленно склоняется к тому, что искусство отражает во всей глубине и сложности действительность как существенную ступень абсолютной идеи. Поэтому так настойчиво Гегель обращает взгляд художников на реальность: "Художник, – можно прочесть в его "Лекциях по эстетике", – должен черпать из полноты жизни, а не из полноты абстрактной общности".^{1/} Как раз это предостережение сюрреалисты игнорируют, т.к. реальная действительность во всей ее полноте и сложности связей и отношений к человеку категорически исключается из сюрреалистического искусства. Предметом изображения в нем служит загадочная сверхреальность – результат голой абстракции. Сюрреалистическое искусство, взятое в целом, имеет характер фантастического универсума: в нем воспроизведены самые неправдоподобные ситуации, нарушены закономерности мира и законы искусства. Сами сюрреалисты полагают, что они никак не отражают объективную реальность, напротив, чем больше ее искажают, тем заметнее в этом отражение мира сверхреального.

В то время как Гегель полагает, что художественное произведение может изображать лишь то, что отвечает разуму и истине духа, содержание сюрреалистического искусства составляет только то, что выходит за пределы разумного отношения человека к действительности. Обычно художественным материа-

1/ Гегель. Эстетика, т. I, М., 1968, стр. 292.

лом в сюрреалистическом искусстве являются сны, галлюцинации, бредовые образы.

Это стремление лишить искусство интеллектуального начала подчеркивает то, что составляет не только душу гегелевского учения о прекрасном, но и сердцевину искусства вообще — понятие идеала. Следует особенно подчеркнуть то, что такие понятия, как "прекрасное", "возвышенное", "трагическое" в теории и искусстве сюрреализма намеренно обесцениваются. Подобное пренебрежение к этим важнейшим эстетическим категориям широко распространено среди представителей модернизма. Подход к искусству с позиций этих категорий считается устаревшим, связанным с представлениями, целиком покоящимися на ложных принципах рассудка, ведущими к отрыву человека от собственной природы. Преимуществом своего искусства сюрреалисты считают непосредственность выражения, лишенную каких бы то ни было "искусственных идеалов". В своем отрицании прекрасного и возвышенного против этих категорий, сюрреалисты сосредоточили усилия на разработке лишь категорий безобразного и ужасного. Причем изображение и трактовка безобразного в сюрреализме отличается от его понимания и воплощения в художественном наследии прошлого и в жизнеутверждающем искусстве наших дней. Когда такие мастера, как Данте, П.Брейгель, Ф.Гойя, Н.В.Гоголь, М.Горький воспроизводят безобразные, уродливые явления, будь то в реалистическом ракурсе или в фантастическом, то для них это изображение служит одним из путей в утверждении прекрасного. Безобразное при этом не только воспроизводится, но и разоблачается и осуждается.

В сюрреалистическом искусстве новая идейно-художественная позиция, которая в настоящее время характерна для значительной части буржуазного искусства и эстетики. Безобразному в сюрреализме отведена роль "дискредитатора" представлений о прекрасных формах, явлениях, которые сложились в обществе исторически. В сюрреалистическом искусстве царят антиэстетические картины и образы.

Апофеоз безобразного можно найти в творчестве художника-сюрреалиста С.Дали. Сам он следующим образом понимает прек-

расное: "Красота — это только сумма осознанных нами извращений" I/. Неудивительно, что, руководствуясь подобными эстетическими представлениями, Дали превратил мир своих полотен в ужасно-безумные кошмары.

Отказываясь от воплощения и разработки категорий "прекрасного", "возвышенного", "трагического", сюрреалисты полностью лишили свое искусство гуманистического звучания.

К сходному результату они приходят и в разработке категории "иронии". Гегель, касаясь иронии романтиков, прежде всего выделяет момент разрушения позитивности в ироническом отношении к миру. Важно выделить также мысль Гегеля о губительном, разъедающем действии на художника "отрицательной иронии",^{2/} которая, не имея определенного положительного идеала, стремится к полному произволу субъективности, и ни в чем не находя удовлетворения, кончает бессилием и полным бездействием. Гегелевский вывод подтвердился не только в творческих биографиях некоторых романтиков, но он приобрел особую силу в наше время, когда ирония, скепсис и нигилизм стали существенной характеристикой умонастроения художника в буржуазном обществе. Основная цель сюрреалистического юмора — обнаружить физическое уродство и этическую несостоятельность природы и общества. Специфически трактуя юмор, сюрреалист удаляется от жизни, смотрит на нее как бы со стороны, не участвует в ней, но враждебно высмеивает ее. Сюрреалистический юмор должен создавать особую атмосферу "банкротства разума", издевательства над ним. В сюрреалистическом юморе не существует никаких законов, никаких авторитетов, никакого порядка. Высмеиваются также все привязанности, любые привычки человека. Подобный юмор сюрреалисты определяют как "черный юмор" /по аналогии с "черным романом", "черным героем"/. Эти основы сюрреалистической теории о юморе изложены А.Бретоном в сборнике его статей "Антология черного юмора"^{3/}.

I/ S.Dali. Les cocus du vicil art moderne. Paris, 1961, p.61.

2/ Гегель. Эстетика, т. I, стр. 72.

3/СМА. Breton. Anthologie de l'humour noir. Paris, 1966.

Рассмотрим пример сюрреалистического юмора. На картине художника сюрреалиста Р.Магритта "Философия будуара" изображена ночная женская сорочка, подвешенная на плечиках; но на верхней половине сорочки нарисована как бы выступающая наружу женская грудь. Почему сорочка не одета на тело, а свободно висит на плечиках? Но как раз в этом заключена соль сюрреалистического юмора. Зритель ожидал одно, а видит другое. Он видит то, чего нет, и в действительности быть не может. Автор претендует на юмор, но скорее можно почувствовать издевку, и не над философией будуара, а над естественным чувством прекрасного у зрителя.

Таким образом, подтверждается вывод Гегеля об ограниченности абсолютной иронии и ее враждебности к тем, кто воспринимает искусство: "В иронии содержится та абсолютная отрицательность, в которой субъект в своем уничтожении всех определенностей и односторонностей соотносится с самым собой".^{1/}

Разработкой и практическим использованием категорий ужасного, безобразного и иронии сюрреалисты в большинстве случаев и ограничиваются.

Остановимся также на некоторых моментах трактовки Гегелем и сюрреалистами проблемы художественного творчества. Несовпадение оценок и критериев между ними в этом вопросе касается буквально всех исходных посылок и выглядит как полярная противоположность позиций.

Если Гегель считает, что художник в процессе творчества "должен призвать себе на помощь, с одной стороны, трезвую осматрительность рассудка, а с другой стороны, всю глубину чувств и душевных переживаний",^{2/} то сюрреалистическая теория творчества категорически предписывает художнику нейтрализовать деятельность разума и подчиниться свободному функционированию бессознательных сил. Известно, что сюрреалистическая теория скрупулезно изыскивает всевозможные способы выявления и обнаружения тех состояний, когда рап-

1/ Гегель. Эстетика, т. I, стр. 169.

2/ См. там же, стр. 293.

ональный контроль ослаблен. "... Нелепо думать, - писал Гегель, - что такие поэмы, как гомеровские, созданы поэтом во сне", ^{1/} а сюрреалисты принимают сонное состояние в прямом смысле слова за творческое и рекомендуют художнику детально запоминать и изучать сновидения. Или, если Гегель иронизирует над тем, что "одна лишь горячая кровь еще не есть вдохновение, и шампанское не создает поэтического произведения", ^{2/} то сюрреалисты недвусмысленно призывают художника употреблять вино и наркотики, чтобы привести себя в творческое состояние. Советский исследователь сюрреализма И.С.Куликова справедливо замечает, что подобные увлечения возбуждающими средствами "породило громадное количество ужасающих своей нелепостью и мрачностью произведений и привело к моральному разложению и физической гибели многих талантливых художников и писателей" ^{3/}.

Жизнь показывает, что в этом споре модернизма с Гегелем верность оценки принадлежит немецкому философу. В своем анализе искусства Гегель опирается на всю известную ему художественную практику, тогда как сюрреалисты произвольно навязывают очередной "переворот" в искусстве, игнорируя природу, историю и социальную роль искусства.

В учении Гегеля об искусстве нашли отражение те объективные условия социального порядка, которые действительно не способствуют расцвету художественной деятельности в буржуазном обществе. То, что Гегель с полным основанием рассматривал в романтизме как признак упадка искусства, находит свое полное выражение в сюрреализме и в других направлениях модернистского искусства: отсутствие глубины и богатства духа, погруженность художника в свою внутреннюю жизнь, субъективистский произвол творческого метода. Модернизм отрицает основные установки гегелевского подхода к искусству. И если теоретики авангардистского искусства

1/ Гегель. Эстетика, т. I, стр. 293.

2/ Там же, стр. 297.

3/ И.С.Куликова. Сюрреализм в искусстве. М., 1970, стр.55.

обращаются к Гегелю, то трактуют его в искаженном, субъективистском ключе. В целом гегелевский анализ искусства по-прежнему является прямой антитезой эстетике и художественной практике модернизма.

СОДЕРЖАНИЕ

	стр.
С.Т.Мелюхин. Противоположность гегелевского и диалектико-материалистического метода в объяснении объективного мира	3
П.С.Шкуринов. Гегель и современный философский монизм и плюрализм	14
М.Д.Ахундов,З.М.Оруджев. Гегель и субстанциальное понимание причинной связи	30
Н.Б.Шулевский. Теоретическое и практическое отношение к миру в философии Гегеля	42
А.П.Ефимец. Гегелевское понятие отношения и социальное познание	47
А.В.Нипинский. Многозначные логики как средство экспликации положения Гегеля о противоречивом характере изменения	50
Янош Станко. Учение Гегеля о человеке и человеческом роде	62
А.И.Демидова. Гегель о возрастной психологии человека	73
Д.А.Бокоева. Гегель и гуманистическая направленность в развитии культуры	85
А.М.Анохин. Критический анализ религиозной концепции Гегеля в "Феноменологии духа"	90
Е.Г.Яковлев. Проблема взаимодействия искусства и религии в эстетике Гегеля	105
М.Н.Афасиев. Гегель о методологических принципах исследования художественного творчества	110
А.Я.Зись. К оценке гносеологической концепции искусства в эстетике Гегеля	119
Е.Б.Столбун. Категория идеала и характера в эстетике Гегеля	126
Г.А.Подсеваткина. Философия Гегеля и некоторые проблемы модернистской эстетики	136

ДИАЛЕКТИКО-МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ
/ К X международному гегелевскому конгрессу/

Редактор Издательства Л.А.Колченко.

ЗАКАЗНАЯ

Подп. к печати 21/10-75	Л- 21314	Ф. 60×90/16
Физ. п. л. 9,5	Уч.-изд. л. 8,01	Заказ 2185
	Тираж 600 экз.	Цена 51 коп.

Изд-во Московского университета, Москва, К-9,
ул. Герцена, 5/7.

Типография Изд-ва МГУ. Москва, Ленгоры

